



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

الكتاب التذكارى

محيى الدين عيسى

فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده
١١٦٥ - ١٢٤٠هـ

الناشر

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر
بالتقاوسة

١٣٨٩ م - ١٩٦٩ م

الكتابُ التذكارى

مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو

فى الذكرى المئويّة الثامنة لميلاده
١١٦٥ - ١٢٤٠ هـ

أشرف عليه وقّعه له

الدكتور إبراهيم أسيم بيومى مذكور

المكتبة العربية

تصدرها

وزارة الثقافة

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

الكتاب التذكارى

محيى الدين عيسى

فى الذكرى المئويّة الثامنة لميلاده
١١٦٥ - ١٢٤٠هـ

الناشر

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر
بالتعاضد

١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

الفهرس

مقدمة : الدكتور إبراهيم مذكور	(ر)
الباب الأول : حياة ابن عربي ووسائل درسه	١
الفصل الأول : ابن عربي في دراساتي - الدكتور أبو العلا عفيفي	٣
» الثاني : كنوز في رموز - الدكتور محمد مصطفى حلمي	٣٥
» الثالث : طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه :	
» ترجمان الأشواق » - الدكتور زكي	
محمود نجيب	٦٩
الفصل الرابع :	The women pilgrims	١٠٧
by Montgomery Watt	
الفصل الخامس :	أبومدين وابن عربي - الدكتور عبد الرحمن	
بدوي	١١٥
الفصل السادس :	محي الدين بن عربي وغلاة الصوفية - الأستاذ	
عباس العزاوي	١٣١
الباب الثاني : آراؤه	١٥٣
الفصل السابع :	فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي	
الدكتور توفيق الطويل	١٥٥
الفصل الثامن :	المعرفة عند محيي الدين بن عربي - الدكتور	
محمد غلاب	١٨٣
الفصل التاسع :	« الأعيان الثابتة » في مذهب ابن عربي -	
والمعدومات » في مذهب المعتزلة - الدكتور	
أبو العلا عفيفي	٢٠٩

- الفصل العاشر : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد
- ٢٢١ في التفكير الإسلامى — الدكتور عثمان يحيى
- ٢٦٩ الفصل الحادى عشر : *Expérience et gnose chez Ibn 'Arabi,*
par Louis Gardet.
- الباب الثالث : أثره ٢٩٣
- الفصل الثانى عشر : الطريقة الأكبرية — الدكتور أبو الوفا
- ٢٩٥ التفتازانى
- ٣٥٧ الفصل الثالث عشر : *Ibn 'Arabi in the Persian speaking*
world by Sayyed Hossein Nasr.
- الفصل الرابع عشر : وحدة الوجود بين ابن عربى واسينوزا —
- ٣٦٧ الدكتور إبراهيم بيومى

مقدمة

للكنور إبراهيم بيومي مذكور

نحن سائرون على الدرب . نكشف عن كنوز ماضينا . ونحيي معالمة .
إيماننا منا بأن النهوض الفكرى فى حاجة إلى غذاء دائم ، يدعم بنيانه . ويربط
أواصره ، ويُعَلِّى صرحه . وقد درج المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية على الاحتفال بذكرى أعلام الفكر العربى والإسلامى ،
ونظم فى سبيل ذلك ندوات متلاحقة ، ودعا إلى مهرجانات شتى . منها
مهرجان الذكرى المثوية التاسعة لميلاد الإمام أبى حامد الغزالى ، الذى أقامته
لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس فى دمشق عام ١٩٦١ : وكان ميدانا فسيحا
لبحث ودرس متصل .

وشاءت اللجنة بعد هذا أن تحتفل فى عام ١٩٦٤ بالذكرى المثوية الثامنة
لميلاد الصوفى الكبير محبى الدين بن عربى . وأقرها المجلس على ذلك . ولكن
لم تتح لها الفرصة لإقامة المهرجان الذى كانت تتوى أن تقيمه فى القاهرة .
واكتفت بإصدار كتاب تذكارى يتضمن أبحاثا يسهم فيها كبار المعنيين بدراسة
ابن عربى . ووجهت فى مارس سنة ١٩٦٥ الدعوة للاشتراك فى هذا الكتاب
إلى نحو أربعين من السادة المتخصصين ، نصفهم تقريبا من أبناء الجمهورية
العربية المتحدة ، والنصف الآخر من العالم العربى الإسلامى وبعض بلاد أوروبا -
وقد لبى الدعوة من لى ، واعتذر من اعتذر . وبلغ عدد من أسهموا فيه ١٣ ،
ثمانية من المصريين ، والباقيون واحد من كل من إيران ، العراق ، وسوريا ،
وفرنسا ، وإنجلترا .

ورأت اللجنة أيضا تحليلها لهذه الذكرى لإخراج موسوعة ابن عربي الكبرى ، ونشرها نشرًا علميًا محققًا ، ونعني بها « كتاب الفتوحات المكية » الذي طبع في القاهرة منذ قرن أو يزيد ، ونفدت طبعته . وقد رسمت خطة هذا النشر الطويل المدى ، واضطلع به الدكتور عثمان يحيى الذي يعيش مع ابن عربي منذ زمن غير قصير . وشاء معهد الدراسات العليا بالسربون أن يعاون مشكوراً في هذا النشر ، فأمد المحقق بطائفة من المخطوطات القيمة . وأملنا كبير في أن يُقدّم الجزء الأول من « الفتوحات » إلى المطبعة قريباً .



ولم تحدد موضوعات معينة لمن أسهموا في الكتاب التذكاري ، وترك لهم أن يتخيروا ما يريدون ، ويعالجوا ما يشاءون . وقد أمّدونا بأربعة عشر بحثاً ، اضطلع كل باحث بواحد منها ، فيما عدا المرحوم « أبو العلا عفيفي » ، الذي حرص على أن يزودنا ببحثين مستفيضين ، وفي عشرته الطويلة لابن عربي ما وفر له مادة قلّ أن تتوافر لدى كثيرين . وتشاء الصدف أن تواجه هذه البحوث جوانب مختلفة من ابن عربي ، وأن تعرض لنواحيه الهامة . ويمكن أن ترد إلى أبواب ثلاثة : أولها « حياة ابن عربي ووسائل درسه » ، وتحت ستّة فصول ، وثانيها آراؤه ، وتحت خمسة فصول أخرى ، وثالثها « أثره » ، وتحت الفصول الثلاثة الباقية . ورأينا أن يبوب الكتاب على هذا النحو تيسيراً على القارئ ، وتنسيقاً للمواد المتقاربة والمتشابهة .



ولم تخل حياة ابن عربي من قلق واضطراب ، وفيها جوانب غامضة . والعوامل التي أثرت فيه متعددة ، وأريد حصرها في نوعين : إسلامية وغير إسلامية . وتتلخص الأولى في الكتاب والسنّة ، والنظرات الصوفية السابقة ، وآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة ، وأفكار القرامطة والإسماعيلية وإخوان الصفاء بوجه خاص ، ونظريات بعض الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابي

وابن سينا وترجع المؤثرات غير الإسلامية إلى الأفلاطونية الحديثة ، وما اتصل بها من فلسفة الرواقيين وفيلون اليهودي (١) . ووقف طويلا عند الصلة بين أبي مدين وتلميذه ابن عربي ، وهما صوفيان أندلسيان ، التقيا في فاس ، فتعارفا وتآلفا . وتأثر التلميذ بأستاذه كثيراً ، وكانت له منزلة كبيرة في نفسه ، ولعله استمد منه البذور الأولى لفكرة وحدة الوجود (٢) .

ولابن عربي مؤلفات كثيرة ، صعد بها بروكلمان إلى نحو ١٥٠ ، وقد وضع لها صاحبها فهرساً أعده بنفسه (٣) . نشر منها حتى الآن نحو ٦٠ مصنفًا وبقي أغلبها مخطوطاً ، وفي مكتبات استانبول قدر منها . وقد أتاح هذا الكتاب التذكري نشر نصوص لم تر النور من قبل (٤) ، ونأمل أن يكون فيه ما يحفز إلى حركة إحياء أوسع وأشمل .

أما منهجه فعقدة من عقده ، وصعوبة كبرى من صعوبات درسه وتفهم آرائه . يقوم على التأويل والرمز ، ويغلو فيهما غلواً كبيراً . ولقد افتن ابن عربي في لغة « الظاهر » ولغة « الباطن » ، وتنقل بينهما كما يهوى . وأول ألفاظ القرآن والحديث تأويلاً لم يسبق إليه صوفي آخر (٥) . ولجأ إلى إشارات ورموز مختلفة ، بين إنسانية وكونية ، ولعدد بوجه خاص شأن في فنه الرمزي . وقد أثارت رموزه وإشارات أثناء حياته ما أثارت من نقد وتشكك ، مما اضطره إلى شرحها وتفسيرها بنفسه ، وكم أبلى تلاميذه وأتباعه من بعد في هذا الشرح والتفسير . ولا نظن أن منهجه الرمزي عولج من قبل مثلاً عولج هنا ، فشرحت قصة المعراج الصوفي (٦) ، وأشير إلى ما في رموز ابن عربي

(١) ص ١٨ .

(٢) ص ١٩ - ١٣٠ .

(٣) ص ٢١ .

(٤) ص ٢٢٥ - ٢٧٠ .

(٥) ص ٨ - ١٢ .

(٦) ص ٢٠ - ٢١ .

من كنوز (١) ، وحللت رموزه في ديوانه : « ترجمان الأشواق » في ضوء آرائه تارة (٢) ، وفي ضوء بعض النظريات السيكلوجية المعاصرة تارة أخرى (٣) .

وكان حظ آراء ابن عربي من الدرس عظيما ، فعولج أهمها ، وكشف عن بعض دقائقها ، وربطت بأشباها ونظائرها في الفكر الإسلامي والتاريخ القديم ، وحول حل ما يبدو في بعضها من متناقضات . فشرحت فلسفته الأخلاقية ، وبين ما يلحظ فيها من تناقض بين وحدة الوجود وفكرة الخزاء والمسئولية ، وكأنما كان ابن عربي يرى أن الحقوق والواجبات إنما يطالب بها العامة ، أما الواصلون من الخاصة فترفع عنهم التكاليف ، ولإحساب عليهم ولاعقاب (٤) . وحللت فكرة « الأعيان الثابتة » التي قال بها ، وكشف عما يربطها بفكرة « المعلوم » عند المعتزلة ، وما يقريها من عالم المثل عند أفلاطون (٥) .

وكان طبيعيا أن تستوقف نظرية وحدة الوجود معظم الباحثين ، فهي دعامة مذهب ابن عربي ، وعليها تنبني آراؤه الأخرى . فشرحت في تفصيل ، وبينت التيارات المختلفة التي ساعدت على تكوينها ، وأشير إلى مدى تأثيرها في الشرق والغرب . ولا شك في أن لابن عربي مذهبها خاصا يتسم بسمات مميزة ، سواء اعتبرناه « فلسفة صوفية » أو « تصوفا فلسفيا » ، والتصوف في قمته النظرية يتلاقى كل التلاقي مع الميتافيزيقي (٦) . وكأنما نعمله صاحبنا

(١) ص ٣٩ - ١٦٧ .

(٢) ص ٧١ - ١٠٦ .

(٣) ص ١٠٧ - ١١٤ .

(٤) ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٥) ص ٢١١ - ٢٢٢ .

(٦) ص ١٥ - ١٧ .

تشتيت عناصر مذهبه ، إخفاء لحقيقته الكاملة ، أوضنا به على من ليس أهلا لفهمه (١) . وقد أدى ذلك في الماضي إلى تباين الرأي في تصويره والحكم عليه . أما اليوم وقد جمعت عناصره ، فإنها تؤكد أنه صورة من أوضح الصور لما نسميه وحدة الوجود (Pantheism) ، وقد أثبتنا في وضوح وجوه الشبه بينه وبين مذهب اسبينوزا في التاريخ الحديث . ومن العسير أن نقطع بأنه «لاوحدة ولا حلول» عنده (٢) ، لاسيما وفكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان ، وإن رمى بعض أنصارها بالإلحاد والزندقه .

وإذا كان لهذا الصوفي الكبير من أثر فيمن جاء بعده ، فإنما يرجع بوجه خاص إلى جانبه النظري الذي دار حول فكرة وحدة الوجود . فقد كان موضع أخذ ورد طويلين ، وطبع التصوف الإسلامي بطابع لا تزال نلاحظه حتى اليوم (٣) . وكان له أتباع من الشيعة وأهل السنة على السواء ، أخذوا عنه مباشرة ، أو تتلمذوا له عن طريق كتبه . وأوضح ما يكون هذا الأثر لدى شعراء الفرس والترك ، أمثال جلال الدين الرومي وحافظ . ولا يزال لابن عربي في بلاد فارس مدرسة متصلة ، انبعثت منها نسبات إلى الهند وإندونيسيا (٤) . ولا شك في أن الحلي في كتابه « الإنسان الكامل » قد زاد مذهب وحدة الوجود وضوحا ، وصاغه صياغة أيسر (٥) .

ولم يقف البحث في تتبع أثر ابن عربي الفلسفي عند مفكرى الشرق ، بل امتد إلى بيان ماله من أشباه ونظائر في الغرب ، وخاصة عند اسبينوزا ،

(١) ص ١٦ .

(٢) ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

(٣) ص ٢٥ .

(٤) ص ٣٥٩ - ٣٦٥ .

(٥) ٣٢ - ٢٦ .

الذى تلاقى معه تلاقيا قل أن نجد له نظير آيين مفكرين آخرين . وقد لا يكون هذا التلاقى مجرد توافق خواطر ، بل يرجع إلى أخذ وتأثر (١) .

وعقده فصل طویل للطريقة الأكبرية ، فشرحت أصولها وآدابها العامة ، من جوع وسهر ، وعزلة وخلوة ، وذكر وصمت ، وسلوك وسفر ، ومتابعة لشيخ وأخذ عنه ، وبين الشيخ والمريد قيود وحدود لا بد من التزامها والوقوف عندها . وأشار إلى بعض شيوخ هذه الطريقة ، أمثال : صدرالدين القونوی ، وعفيف الدين التلمسانی ، واسماعيل بن سودکين . وما هي إلا صورة من صور التصوف العملي الذي ساد في العالم الإسلامي طوال القرون الستة الأخيرة ، إلا أنها لم تنتشر انتشار طرق أخرى ، كالقادرية والرفاعية ، أو الشاذلية والأحمدية (٢) .

تلك نماذج مما أثير في هذا الكتاب التذكاري من درس وبحث ، ونحن نعلم أن طلابه يرتقبونه ، ويقلدون معنا ما أنفق في سبيله من جهد وزمن . ونحرص على أن نسجل هنا شكرنا الخالص لكل من أسهموا في إحياء ذكرى ابن عربي ، ولما لنعول دائما على صادق معونتهم وأكيد رغبتهم في خدمة العلم والحقيقة .

(١) ص ٣٦٩ - ٣٨٢

(٢) ص ٢٩٥ - ٣٥٥

الباب الأول

حياة ابن عربي ووسائله

الفصل الأول

ابن عربي في دراساتي
للدكتور أبو العلا عفيفي

١ - كان أول عهدي بابن عربي في حياتي الدراسية في خريف سنة ١٩٢٧ بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة كمبردج ، وأخذت أفكر في الإعداد لدرجة الدكتوراه بها . وما أن عرضت رغبتي على الأستاذ رينولد ألن نيكلسون - رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمبردج إذ ذاك - في أن أعمل للدكتوراه تحت إشرافه ، حتى بادرن بأقتراح « محيي الدين بن عربي » موضوعاً لرسالتي ، لأنه رأى أن دراساتي الشرقية التي تخصصت فيها في مصر ، ودراساتي الفلسفية التي تخصصت فيها في كمبردج يؤهلاني لدراسة ابن عربي الفيلسوف الإسلامي الصوفي .

وكان الأستاذ نيكلسون إلى ذلك العهد شيخ الباحثين في التصوف الإسلامي في إنجلترا ، والموجه الأكبر لهذه الدراسة بها ؛ وكانت له جهود كبيرة في معالجة بعض نواحي تصوف ابن عربي : من ذلك ما كتبه عن كتاب « فصوص الحكم » في كتابه القيم « دراسات في التصوف الإسلامي » ، ومنه ترجمته الرائعة لديوان « ترجمان الأشواق » . ولكن الأستاذ لم يفكر يوماً في أن يضع كتاباً عاماً يشرح فيه تصوف ابن عربي وفلسفته ، أو يترجم له أحد كتبه التي ألفها في هذا الموضوع . نعم فكثرت ترجمة « فصوص الحكم » ثم عدل عن الفكرة لما أدرك صعوبة الكتاب ، واستحالة نقل مصطلحاته إلى اللغة الإنجليزية . يقول في وصف هذا الكتاب : « ونظريات ابن عربي

في الفصوص صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها : لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة في معظم الأحيان . وأى تفسير حرفي لها يفسد معناها ، ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه ، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه . ويمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض .

٢ - كانت بضاعتي من التصوف الإسلامى إذ ذاك قليلة ، وبضاعتي من تصوف ابن عربي خاصة أقل ، إذ لم يكن لي عهد بهذا اللون من التفكير في دراساتي الشرقية والغربية :-

أقبلت على كتب ابن عربي أقرؤها ، وكان أول كتاب نصحنى الأستاذ بقراءته «فصوص الحكم» ، فقرأته مرات ومرات : تارة النص وحده ، وتارة النص مع بعض الشروح ، مثل شرح القاشانى وداود القيصرى وعبد الرحمن جامى ، وعبد الغنى النابلسى ، ولكن لم يفتح الله على بشيء ! كنت أقرأ كلاماً عربياً مُبيناً ، وأفهم كل كلمة على حدة ، ولا أستطيع فهم المضمون العام أو المعنى الكلى لما يهدف إليه المؤلف . أذكر على سبيل المثال لا الحصر قوله في افتتاحية الكتاب .

« الحمد لله متول الحكيم على قلوب الكليم بأحدية الطريق الأمن من المقام الأقدم ، وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على محمد المصطفى من خزائن الجود والكرم بالقليل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم » .

كل هذا كان ظلاماً في ظلام ، لأننى لم أكن على إلف مصطلحات ابن عربي ولا بأسلوبه ، ولم أكن أفهم على الحقيقة ما يقصده «بالحكم» و«الكلم» و« الطريق الأمم» و«خزائن الجود والكرم» و«القليل الأقوم» . كنت أفهم هذه الكلمات بمعانيها اللغوية الظاهرة ، ولم يكن في ذلك الفهم غناء على الإطلاق .

ذهبت إلى الأستاذ ونفسي تفيض بأساً وحزناً ، وأعلنت له في صراحة أنني لا أستطيع فهم «الفصوص» ، وأنه أول كتاب عربي واجهت فيه هذه الصعوبة . فنصحتي بترك «الفصوص» والإقبال على كتب أخرى لابن عربي ، فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط منها الفتوحات المكية ، و«التدبيرات الإلهية» ، وإنشاء الدوائر ، و«عقلة المستوفز» ، و«مواقع النجوم» ، و«تفسير القرآن» المنسوب إلى ابن عربي وغيرها . وكأن «الفتوحات» بمثابة المفتاح الذي فتحت به مغاليق الفصوص ، إذ ما أن قرأته حتى انكشفت لي معميات الفصوص وتبينت لي معالم الطريق إلى فهم أسلوب ابن عربي ومراميه ؛ وأدركت أن للرجل لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت ، ويمزج إحداهما بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحياناً .

وهاتان اللغتان هما لغة الظاهر ولغة الباطن ، أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم . أما لغة الظاهر فهي لغة عامة الخلق ، وهي لغة الفقهاء والمتكلمين . وأما لغة الباطن فهي لغة الرمز والإشارة التي يعبر بها الصوفية عن المعاني والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع ، وهم يلجأون إليها إما لأن لغة العموم لا تنفي بالتعبير عن معانيهم ، وما يحسونه من أذواق ومواعد ؛ وإما ضمناً بما يقولون عمن ليسوا أهلاً له ، لأن ما يرمزون إليه حقائق لا يستقل العقل بفهمها لأنها لا تدخل في نطاق العقل ولا تقع تحت مقولاته . لهذا كان لزاماً على الناظر في أقوال الصوفية أن يكون على حذر في فهمها وتأويلها والحكم عليها ، وإلا صرفها إلى غير معانيها أو حملها مالا تحتمل . وهذه مسألة نبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ؛ ونبه إليها ابن عربي نفسه عندما بلغه أن الناس أساءوا فهم إشاراته في «ترجمان الأشواق» ، فاتهموه بأنه شاعر غزل يصف في ديوانه النساء وديارهن ، والطبيعة ومعانيها وغير ذلك من الأمور المادية فقال :

« ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية

والتنزلات الروحية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا .
والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق
بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالنفوس السماوية» (١) .

إلى هذه اللغة المزدوجة — لغة الظاهر والباطن — يرجع السبب الأكبر
في غموض أسلوب ابن عربي . وهذا الغموض ، وإن كان عاماً في كتابات
متفلسفة الصوفية ، إلا أنه في كتاباته أقوى وأعمق . ويغلب على ظني أنه
غموض متعمد ، قصد به إرضاء أهل الظاهر وأهل الباطن جميعاً . أما هدفه
الحقيقي فهو المعاني الباطنية التي يتألف منها مذهبه والتي يخرجها بشي
أساليب التخريج من نصوص الكتاب والحديث ، محاولاً بطريقة الخاصة أن
يعبرُ الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية ، والنتائج
الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذهبه في طبيعة الوجود .

٣ — أخذت أدرس أسلوب ابن عربي وأتعرّف خصائصه ، وأقارن
بين منهجه ومنهج الصوفية السابقين عليه في فهم القرآن وتأويله . فتبينت
لي عدة حقائق استرشدت بها في فهم كتبه :

لم يكن ابن عربي أول من أول القرآن تأويلاً صوفياً ، فقد سبقه إلى هذا
كبار الصوفية من أمثال الخاسبي والحنيد وأبو طالب المكي والغزالي . وكان
لكل واحد من هؤلاء الصوفية طريقته الخاصة في التأويل . وفهمه الخاص
لنص المؤول . وكان دين ابن عربي هؤلاء الصوفية كبيراً . ولكنه تفرد
عنهم جميعاً بأنه كان أوسعهم ثقافة وأكثرهم إلماماً بالتراث الإسلامي الديني
والعقلي والروحي ، وأنه استغل علمه الغزير هذا في تأويله للقرآن والحديث
على نحو لا يدانيه فيه صوفي آخر . ولست أعني بالتأويل في هذا المقام التفسير .
إذ التأويل شيء ، والتفسير شيء آخر . التفسير شرح معاني الألفاظ وتوضيحها ،
والتأويل توجيه ألفاظ النصوص إلى معاني غير تلك التي يدل عليها ظاهرها .

(١) مقدمة ترجمان الأشواق .

فأنت إذا فسرته قوله تعالى « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » : قلت مثلاً إن من نعم الله على عباده أنه ينزل من السحاب مطراً يرتوى منه الحيوان والنبات وتفيض به الوديان . كل بحسب طاقتة وسعته » . أما إذا أولت — كما يؤول ابن عربي — فإنك تقول : « المراد بالماء العلم ، وبالسماء العالم العلوى : ومعنى الآية أنزل الله تعالى العلم الإلهى من العالم العلوى على قلوب أصفياؤه من الأنبياء والأولياء ، ففاضت القلوب . — وهى المرموز إليها بالأودية — بهذا العلم : كل بحسب استعدادة » . وهكذا نرى أن المفسر يأخذ من اللفظ معناه الحقيقى ، فى حين يعطيه المؤول معنى مجازياً ، ويعتبره مجرد إشارة أو رمز لهذا المعنى .

ويستعمل ابن عربي الطريقتين فى معظم الأحيان ، وهو يشرح الآيات القرآنية التى يتخذها أساساً لنظرياته . وكثيراً ما يطلق على المعنى الثانى — المعنى المجازى — اسم « الإشارة » ، ويقول « إن كلام الصوفية فى شرح القرآن إشارات يُشار بها إلى مواقع خطاب الله ؛ وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين من الفقهاء أهل الرسوم ، ولذلك يسارعون إلى إنكارها ويتهمون قائلها بالكفر . ثم يقول : وكل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات : وجه يروونه فى أنفسهم ، ووجه يروونه فيما خرج منهم . يقول الله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ، ويفسر ابن عربي هذا النص بمعنى أن آيات الله لها وجه إلى الظاهر — وهو المعبر عنه بالآفاق — لأن أحكامها تجرى على الجوارح — ولها وجه إلى الباطن — أى باطن العبد — وهو المعبر عنه « بأنفسهم » لأن أحكامها تجرى على القلوب . والوجه الأول وجه الشريعة ، والوجه الثانى وجه الحقيقة .

وأحياناً أخرى يسمى ابن عربي المعانى الباطنية باسم « الحكمة » فى مقابل « الكتاب » الذى هو ظاهر الشرع ، وهى مقابلة واردة فى القرآن فى مثل قوله تعالى : « ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب

والحكمة» (١) أى يعلمهم ظاهر الشرع وباطنه . وهذا هو المعنى الملحوظ في كتاب «الفصوص» حيث يقرن ابن عربي اسم كل نبي - من الأنبياء السبعة والعشرين الذين يتحدث عنهم - بحكمة من الحكَم تشير إلى المعاني الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية التي نزلت في حق هؤلاء الأنبياء ، وذلك مثل قوله «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية» أو «فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية» ، أو «فص حكمة فردية في كلمة محمدية» . وهكذا. والمراد بالكلمة الآدمية والكلمة المحمدية ، العقل الآدمي والعقل المحمدي ، أو الحقيقة الآدمية والحقيقة المحمدية . ومعنى هذا أن كتاب «الفصوص» مجموعة من الحكم ، تفسر كل حكمة منها المعاني الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية الواردة في كل نبي . ولكل حكمة موضوعها الخاص : فموضوع الحكمة الآدمية «الألوهية» ، وموضوع الحكمة الإسماعيلية «العلو» ومعناه بالنسبة لله خاصة ، وموضوع الحكمة المحمدية «الفردية» وهكذا .

وأحيانا يطلق على المعنى الباطن كلمة «الفهم» في مقابل «العلم» ، إذ العلم هو الإحاطة بالمعلوم ، والفهم هو إدراك حقيقة وكنهه : وهو وهب إلهي ، وإعلام رباني بخلاف العلم الذي هو كسب للعبد ، ومن ذلك علم الفقه الذي هو علم الرسوم ، يقول أبو يزيد البسطامي في هذا المعنى مخاطبا علماء الرسوم : «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت» (٢) وعلى هذا الأساس اعتبر ابن عربي «فهم» الأولياء للقرآن جزءاً متمماً للقرآن ومن نفس معدنه ، ولم يقفل باب النبوة العامة - التي هي نبوة المعرفة - وإن قفل باب النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع .

٤ - وقد لاحظت أن ابن عربي يراعى جانبي الظاهر والباطن معاً في فهمه لآيات القرآن الخاصة بالتشريع ، فيشرح المسألة الفقهية وحكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر ؛ ثم يعقب عليها بما يسميه «الإشارة» ويبين

(١) البقرة ، ١٢٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، ١٠ ، ص ٣٦٥ .

أثرها في القلب . وهذا هو المنهج الذي التزمه في كتاب «الفتوحات» فيما عالجته في الجزء الأول منه في مسائل الفقه كالصلاة والصيام والزكاة والحج والطهارة ونحو ذلك . وقد كان في عزمه أن يضع كتاباً كبيراً يذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في ظاهرها ، فإذا استوفى المسألة الشرعية في ظاهر الحكم ذكر إلى جانبها حكمها في باطن الانسان ، فيسرى حكم الشرع في الظاهر والباطن ، في الجوارح والقلب معاً (١) . وأغلب الظن أنه لم يؤلف هذا الكتاب ؛ ولكن فيما ذكره من هذا القبيل في كتابي «الفتوحات الملكية» و«الفصوص» ما يكفي لتوضيح هذا المنهج الذي يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن ظاهري المذهب في العبادات كما يقال ، بل كان ظاهري المذهب في العبادات مع الظاهريين ، باطنى المذهب مع الباطنيين ، وكان إلى الباطنيين أقرب ، لأنه كان فقيهاً وصوفياً ، وكان أدنى في فهمه للدين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين . وفيما يذكره من دقائق الأسرار الروحية في شرحه للعبادات شاهد على ذلك :

وهو يبنى تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن ، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعظم روحانية ، لأن ذلك أشد اتصالاً بنفس الإنسان وقلبه . والإنسان مؤلف من نفس وبدن ، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف .

أما تأويله لآيات الاعتقاد فقد وجدت أكمل صورة له في كتابه «فصوص الحكم» ؛ فإنه لم يشأ أن يشرح مذهبه في هذا الكتاب على أساس فلسفى ، أو فلسفى صوفى ، بعيد الصلة بنصوص القرآن والحديث ، بل اتخذ من هذه النصوص سياقاً لأفكاره وإطاراً ينسج فيه خيوط مذهب ، وأخضعها لمنهج خاص من التأويل مستساغ أحياناً ، وغير مستساغ أحياناً أخرى ؛ واستخلص منها كل ما أراد استخلاصه من المعانى التى ينطوى عليها مذهب في وحدة

(١) راجع الفتوحات ، ١٠ ، ص ٤٢٧ .

الوجود . ففى كل فص . من فصوص هذا الكتاب طائفة من الآيات القرآنية المتصلة بالنبي الذى تنسب إليه «حكمة» الفص ، ويسرد قصة هذا النبي كما وردت فى القرآن وكما يعرفها جمهور المسلمين . ولكنه أثناء هذا السرد يؤول ألفاظ النص ، ويقرأ فيها ما شاء من المعانى والدلالات التى قد تكون بعيدة الصلة جدا بمعناها الظاهر المتعارف . وقد يستند فى ذلك إلى قرابة لفظية بين اللفظ القرآنى ، واللفظ الذى يحمل المعنى الذى يؤوله به : كأن يقول إن «التقوى» من الوقاية ؛ والمتقى هو الذى يجعل من نفسه وقاية للحق (الله) ، إذ هو صورته (أى العبد صورة الحق) . أو يقول «أولو الألباب» هم الناظرون فى «لب» الشيء ؛ أو أن «الغيرة» مشتقة من «الغير» وهو «أنت» . ويستخلص من ذلك أن مقام «الوحدة الإلهية» يقتضى «الغيرة» التى تنفر من الغير . والغير هنا هو «أنت» . فمقام الوحدة لا فرق فيه بين الأنا والأنت .

وكذلك يقول إن الريح إشارة إلى الراحة ، وريح قوم عاد أراحتهم من هياكلهم المظلمة (أجسامهم) ؛ وأن «العذاب» مشتق من العذوبة وعلى ذلك فعذاب أهل النار ضرب من النعيم إذ لا عذاب على الحقيقة ، ومآل الكل إلى النعيم . وفى عذاب أهل النار يقول فى الفصوص :

يُسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائين
وذلك بعد أن قال :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذةٍ فيها نعيم مباين
نعيم جنات الخلد والأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين (١)
وأحيانا يضع للفظ القرآنى معنى تحكيميا لا يؤيده سند من اللغة أو العرف كأن يقول فى الفص الموسوى : إن التابوت الذى وضع فيه موسى هو جسبه ، واليم الذى ألقى فيه هو العلم الذى حصل له بواسطة هذا الجسم

(١) فصوص الحكم ص ٩٤ .

أو يقول في الفص التوحى : إن نوحاً دعا قومه ليلاً — أى من حيث عقولهم (فلن العقول غيب) و «نهاراً» أى من حيث ظاهر صورهم ... «رب اغفر لى» أى استرنى — من الغفر بمعنى الستر . «ولو الذى» أى من كنت عنهما ، وهما العقل والطبيعة ؛ «ولمن دخل بيتى» — أى قلبى — و «للمؤمنين» — أى من العقول . «والمؤمنات» أى من النفوس . «ولا تزد الظالمين» أى أهل الغيب : لأن الظالمين مشتقة من الظلمات وهى غيب ! وهكذا وهكذا .

وإذا كان ابن عربى فى فهمه آيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة كما قلنا ، فإنه لا يأخذ من آيات المعتقدات إلا معانيها الباطنة ، مستخدماً المعنى الظاهر تكأة يتكىء عليها ، وستاراً يستتر خلفه . وتراه وهو يناقش هذه الآيات ينتقل فجأة من الظاهر إلى الباطن ، ثم يعود إلى الظاهر ثم إلى الباطن ويمعن فيه ويعقب عليه ، ويسهب فى شرحه بطريقة توقع القارئ فى الحيرة ، وتشتت فكره . ولو أنه لم يلجأ إلى هذا الازدواج فى الأسلوب ، وشرح مذهبه بلغة واحدة ، لوضحت معانيه وارتفع الشك فى أمره . ولكنه أثر هذا الازدواج عن عمد ، فيما نعتقد ، فعقد البسيط وأخفى الواضح ؛ وكاد بمنهجه الخطير فى التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد .

هـ — كانت هذه أول حقيقة كشفتها عن أسلوب ابن عربى وطريقته فى التأليف . وليس من شك فى أن الثنائية الغوية التى استخدمها فى التعبير ! عن آرائه ، كانت من أهم الأسباب فى اختلاف الناس فى أمره وتقديرهم لعقيدته . فمن نظر إلى جانب الظاهر من أقواله شهد له بالعلم والفضل ، وعده من كبار علماء الإسلام وفقهائه ، ومن أوسعهم علماً بالقرآن والحديث ، ونعتة آخر الأمر بالولاية والقديسية . ومن نظر إلى جانب الباطن من أقواله ، قدر فيه مواهبه العقلية والروحية البارزة فى فلسفته وتصوفه ، ولكنه ربما تردد فى قبول آرائه الدينية ، أو أنكرها إنكاراً باتاً . وقد انقسم العالم لإسلامى فى أمر ابن عربى إلى معسكرين يمثل أحدهما الموقف الأول ، ويمثل الآخر

الموقف الثاني : ومن دافع عنه دفاعاً حاراً مجد الدين الفيروزبادى وشيخ الإسلام سراج الدين الخزومى الذى صنف فى الانتصار له كتاباً خاصاً سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محى الدين » . ومنهم سراج الدين البلقينى شيخ الخزومى . وشهد له بالولاية كل من فخر الدين الرازى والإمام ابن أسعد اليافعى ، وسعد الدين الحموى ، وكمال الدين الكاشى ، وابن كمال باشا .

ويمثل الطرف الآخر المهاجم لابن عربى جمال الدين بن الحياط اليمنى ؛ وكان أول المنكرين عليه ، ثم ابن تيمية ، وبرهان الدين البقاعى الشافعى نزيل مصر ، وكان أشد هذه الطائفة إقداً وإمعاناً فى الاتهام .

وهكذا شغل الشيخ الأكبر العالم الإسلامى ، ولا يزال يشغله ، منذ أن ظهر على مسرح الوجود . وعكف الناس على دراسة مؤلفاته شرحاً وتحليلاً وتعليقاً ، ولكن القدماء قصرُوا همهم على النظر فى عقيدته والوقوف على مدى موافقتها أو عدم موافقتها للشرع — بحسب ماتصور كل منهم ذلك الشرع . ولم يخطر ببال واحد منهم أن ينظر فى فلسفة ابن عربى فى جملتها ويصوغها صياغة موضوعية نزيهة ، ويضعها فى موضعها من الإطار العام للتفكير الإنسانى .

كان هذا بعينه هو الهدف الذى رميت إليه عندما درست مؤلفات ابن عربى ، ووضعت فيه كتاباً بالإنجليزية عنوانه : *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn 'Arabi* (الفلسفة الصوفية فى مذهب محى الدين بن عربى) ، وهو كتاب أساسه رسالة الدكتوراه التى تقدمت بها إلى جامعة كبريدج سنة ١٩٣٠ .

فى هذا الكتاب خلاصة مذهب ابن عربى الفيلسوف الصوفى ، جمعت عناصرها من شتى المصادر التى راجعتها ، وبينت فيها أصالته الفكرية والتيارات الفلسفية والصوفية المختلفة التى كان لها أثر فى اتجاهاته ، كما بينت إلى حد ما مدى تأثير مذهب فى أجيال الصوفية الذين أتوا من بعده .

٦ - وقد أدركت بعد طول البحث والنظر أن لهذا الرجل مذهباً فلسفياً صوفياً جديراً بهذا الاسم ، وخليقاً بأن يحتل مكانة عالية من بين المذاهب الفلسفية العالمية الكبرى ، فأخذت أستخلص عناصر هذا المذهب من بين أشتات من التفاصيل غير الفلسفية وغير الصوفية ، وأضمت بعض هذه العناصر إلى بعض حتى ظهر لي بناء المذهب كاملاً متماسكاً مترابطاً ، جامعاً للمسائل الفلسفية الرئيسية التي هي مسائل الوجود والمعرفة والنفس (الأنطولوجيا والأبستمولوجيا والسيكولوجيا) . ووجدت أن هذه المسائل جميعها تدور في تفكير ابن عربي حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود : وهي فكرة استبدت بعقله واستولت على مشاعره ، فصدر عنها في كل ما يقول ، وعرج عليها في تفسير كل شيء ، وفي ضوءها أول القرآن والحديث وطوعهما لمذهبه .

وخلصة هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، متكررة في صفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات . وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي « الحق » ، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي « الخلق » . فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا في الحقيقة .

وقد قرر ابن عربي قضية وحدة الوجود هذه في صراحة وجرأة لامواربة فيهما ، في كتابي « فصوص الحكم » و « الفتوحات المملكية » في مثل قوله :

« فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »

فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه (١)
ولا داعي لتأويل أقواله الدالة على وحدة الوجود ، وصرفها عن معانيها

(١) الفتوحات : ج ٢ ، ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

الظاهرة إلى معانٍ أخرى تكون أقرب تمثيلاً مع ظاهر الشرع ، لأن ظاهر
الشرع نفسه ، في نظره ، لا يعبر إلا عن أحد جانبي الحقيقة ، أما الجانب
الثاني فيعبر عنه باطن الشريعة وحقيقتها .

أضف إلى هذا أن «وحدة الوجود» التي يقول بها ليست وحدة وجود
مادية تنكر الألوهية ولوازمها ، أو تنكر القيم الروحية ، بل العكس هو
الصحيح : أي أنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعترف بالوجود
الحقيقي إلا لله - الحق . أما الخلق فظل للوجود الحق ولا وجود له في ذاته .

وقد أدرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب ، والتصريح به في
صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب ، خشية اعتراض
المعترضين وإنكار المنكرين ، فأذاعه مشتتا بين ثنايا التفاصيل ، مختلطاً بمسائل
الفقه والحديث والكلام والتفسير وغيرها . وهو يصرح بذلك في
كلامه عن عقيدة «الخواص» (وهي لاشك عقيدته في وحدة الوجود)
في قوله :

« فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكن جثت بها
مبددة في أبواب هذا الكتاب (وهو الفتوحات المكية) مستوفاة
مبينة ، ولكنها - كما ذكرنا - متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيما
يعرفه من أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول
الصدق » (١) .

وليس من شك في أنه تعمد هذا التشتيت لعناصر مذهبه إمعاناً في إخفاء
حقيقته الكاملة ، وضناً به على من ليس أهلاً لفهمه . « وما أشبهه في هذا
الصدد بفنان ألف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه
وبعثر نغماته بين نغمات أخرى . فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن
يتكبد مثونة استخلاصه وجمعه من جديد » (٢)

(١) الفتوحات : ١٠٠ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) انظر التصدير الذي وضعت لكتاب فصوص الحكم : ص ١١

كان هذا هو العمل الذى قمت به فى دراستى لابن عربى : جمع عناصر متناثرة ، وربط بعضها ببعض ، وتأليف نظام عام منها يعبر عن مذهب منسقى متكامل فى ناحيته الفلسفية والصوفية . فلما خرجت به على الناس قبله بعضهم وأحسنوا قبوله ، وردده بعضهم . وكانت حجة الرادين أننى أسرفت فى تأويل كلام ابن عربى وخرجت منه ما ليس فيه ، وخلقت من الشيخ الصوفى شخصية فلسفية عالمية ، وضعتها جنبا إلى جنب مع اسبينوزا وأمثلة . وابن عربى يستحيل عليه - فى نظرهم - أن يرقى إلى هذا المستوى الفلسفى بحكم تصوفه . كان هذا موقف بعض علماء الغرب من كتابى عن محيى الدين ، وموقف المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد الذى كان مديراً لجامعة القاهرة ، عندما عينت مديراً للفلسفة بكلية الآداب بها سنة ١٩٣٠ : وأذكر أنه قال عندما أخبرته أننى كتبت كتابا فى الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى : « أو لمحيى الدين فلسفة ؟ قلت نعم ! وفلسفة عظيمة ! وكان من حظى أن أجمعها وأضعها فى صورة علمية متناسقة .

وقد حرصت فى كل ما كتبت عن ابن عربى ألا أنسب إليه رأياً إلا ودعمته بنص من كتبه ، ولم أخرج من أقواله أكثر مما يبرره سياق كلامه وتوحى به روح مذهبه ، وتتوافر الأدلة على أنه مقصود . هذا بالإضافة إلى الاستئناس بأقوال كبار شراح « الفصوص » من أمثال القاشانى والقيصرى وجماعى وغيرهم . وقد لزم هذا المنهج فى كل ما كتبت عنه من دراسات عامة تناولت فيها فلسفته الصوفية بوجهها مثل كتابى الذى نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩ وتعليقاتى على « فصوص الحكم » الذى نشر سنة ١٩٤٦ ، أو دراسات خاصة تناولت فيها مسائل معينة من مذهبه أو حول مذهبه .

(٧) ومن أهم هذه الدراسات .

١ - « من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته الصوفية » (١) بينت فيه أن بن عربى استمد مادته من كل أنحاء التراث الإسلامى الضخم الذى

(١) بحث نشر بمجلة كلية الآداب : جامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .

وصلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهده ، وأنه هضم كل ما أخذه ، وتمثله وأخرجه في صورة جديدة تحمل طابعه الخاص . وقد شرحت في هذا البحث الجو الصوفي والفلسفي الذي ساد في الأندلس في القرن السابق على ميلاد ابن عربي مباشرة ، وناقشت دعوى العلامة «آسين بلا ثيوس» أن ابن عربي متأثر في فلسفته بمدرسة محمد بن عبد الله بن مسرة المتوفى سنة ٣١٩هـ عن طريق مدرسة ألمرية التي كانت - في زعم بلاثيوس - حلقة اتصال بين عصر ابن مسرة وعصر ابن عربي .

ثم أخذت في شرح المصادر التي كان لها - في نظري - أثر في تفكير ابن عربي وقسمتها قسمين : قسم إسلامي ، وأدخلت تحته (أ) القرآن (ب) بعض متقدمي الصوفية (ج) المتكلمين وخاصة الأشاعرة (د) القرامطة والاسماعيلية الباطنية وإخوان الصفا بوجه خاص .

(هـ) بعض فلاسفة الإسلام لاسيما الفارابي وابن سينا . وأدخلت تحت المصادر غير الإسلامية ، الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وفلسفة فيلون اليهودي الاسكندري والرواقين .

٢ - «نظريته في الكلمة الإلهية» (١) . وهو بحث يعالج طائفة مختلفة من نظريات المسلمين في الكلمة الإلهية (The Logos) ، من بينها نظرية ابن عربي . وقد بينت العناصر الإسلامية واليونانية التي استغلها في نظريته ، كما أظهرت مدى تأثير هذه النظرية في المفكرين الإسلاميين الذين أخذوا عنه . وقد ظهر لي أن ابن عربي يستعمل كلمة «الكلمة» في معان مختلفة ، ويطلق عليها أسماء متباينة بحسب تباين الجهات التي ينظر إليها منها . فمن الناحية الميتافيزيقية البحتة يعتبرها قوة عاقلة سارية في الكون بأسره ، ومبدأ للتكوين والحياة والتدبير . «والكلمة» بهذا المعنى تحمل في مذهب ابن عربي محل «العقل الأول» في مذهب أفلوطين ، و «العقل الكلي» في مذهب الرواقين ؛ بل ربما كانت أقرب إلى الثاني منها إلى الأول .

(٢) بحث نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٣٤ .

وهى من الناحية الصوفية الأصل الذى يستمد منه كل علم إلهى ،
ومنع الوحى والإلهام . ويسمى ابن عربى «الحقيقة المحمدية» ، و«روح
الخاتم» ، و«مشكاة خاتم الرسل» التى محلها سر القلب من كل صوفى .

ومن ناحية علاقتها بالإنسان يسمى ابن عربى «الكلمة» «آدم» ، و«الحقيقة
الآدمية» ، و«الحقيقة الإنسانية» ، و«الإنسان الكامل» .

ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها «حقيقة الحقائق» (١) .

ومن ناحية اعتبارها سجلاً أحصى فيه كل شئ يسميها «الكتاب»
و«العلم الأعلى» ، وهكذا .

٣ - نظريته فى «الحب الإلهى» ، وهو بحث نشر بعنوان «عذراء فى
حياة صوفى» (٢) ، شرحت فيه نظرية الحب الإلهى من وجهة نظر صوفى
يقول بوحدة الوجود ، وبينت أن ابن عربى يقول بوحدة المحبوب وإن تعددت
صوره ، وأن الحق (الله) هو المحبوب على الإطلاق والمعبود على الإطلاق ،
وذلك لأن أساس العبادة وجوهرها هو الحب ؛ وأنه هو الجميل على الإطلاق ،
ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود ؛ وأن «النظام» ابنة
الشيخ مكين الدين بن رستم المقيم بمكة لم تكن فى الحقيقة إلا مجلى من المجالى
الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهى التى هام بها ابن عربى ، وكتب
من أجلها «ترجمان الأشواق» . إنه يعترف صراحة بحبه للنظام ، ولكن
حبه لم يكن حبا شهوياً حسيماً ، وإنما كان حبا عذرياً خالصاً . إن أغاب الظن
أنه لم يرها أكثر من مرة أو مرتين بصحبة عمتها المسنة التى كان يستمع إلى
أدبها وحديثها ، أو بصحبة أبنائها الذى كان يحضر مجالسه . ولكنه رأى فيها
صورة جميلة رائعة تتجلى فيها صفات الجمال الحسى والمعنوى ، فأتخذ من
تلك الصورة الإنسانية الحسنة رمزاً للجمال المطلق الذى يتعشقه ويعبده

(١) راجع عقلة المستوفز ط نيرغ ، صفحة ٤٢ - ٤٣ .

(٢) مجلة الهلال : يوليو سنة ١٩٤٧ .

ويقدسه ، وبثها حبه وشوقه — لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسى
الفانى ، ولا من حيث هي موضع شهوة أو هوى ، بل من حيث هي صورة
كاملة لذلك الجمال الشامل ، ورمز له . والصورة الحسية التى يتغزل فيها
لاتعنيه بقدر ما تعنيه « الحقيقة » الرموز لإليها : تلك الحقيقة التى ظهرت
فى حسناء مكة وفى غيرها مما لايتناهى من الصور . فهو ينظم ما ينظم من
القصائد وعينه شاخصة إلى صور الجمال ، ولكن قلبه مشغول بصاحب
الصور .

٤ — رأيه فى « المعراج الصوفى » وصلته بالمعراج النبوى ، وهو بحث
كتبته بالانجليزية (١) شرحت فيه مدى تأثير الصوفية — وابن عربى بوجه
خاص — بقصة المعراج النبوى ؛ وكيف استغلوا أحداث القصة ومصطلحاتها
فى وصف معراجهم الروحى .

وقد صور ابن عربى فى كتبه أكثر من معراج صوفى ، أكلها وأوفاها
ما كتبه فى الجزء الثانى من « الفتوحات المكية » تحت عنوان « كيمياء السعادة » .
ويشبه هذا المعراج المعراج النبوى فى كثير من تفاصيله ، وهو يصور عروج
كل من الفيلسوف (أو صاحب النظر) أو التابع المحمدى (الصوفى) إلى آفاق
العالم الحسى والروحى . وما يلقاه كل من السالكين فى مسيره من أحداث
وأشخاص ، وما يحصل له من علم بطبائع الأشياء وحقائق الوجود :

وينقسم المعراج إلى مرحلتين : الأولى خلال السموات السبع وفيها
يصعد كل من « الفيلسوف » و« التابع » الى هذه السموات الواحدة بعد
الأخرى . وتبدأ المرحلة الثانية بعد السماء السابعة حيث يعرج التابع وحده
ويتخلف الفيلسوف . ويلاحظ أن منازل السير فى هذه المرحلة تشبه المقامات
الصوفية التى آخرها مقام « الشهود » ، ذلك المقام الذى لا يصل إليه إلا
« التابع » المتصوف الوارث للعلم الباطن . أما الفيلسوف صاحب النظر فليس
له فيه نصيب .

وفي كل هذا يتخذ ابن عربي من قصة المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى ،
ومسرحاً يعرض فيه قصة المعراج كما يتصورها هو ، وكما يوحى بها مذهبه
العام في طبيعة الوجود والمعرفة ، وطريقة الوصول إلى الله .

وقصة المعراج كما يعرضها ابن عربي هي قصة المقابلة بين طريقى النظر
العقلى والكشف النوقى : طريقى الفلاسفة والصوفية في محاولة كل من الفريقين
الوصول إلى حقيقة الوجود ، ومن ثم إلى الله .

وهكذا يبقى ابن عربي على الصورة التقليدية للمعراج النبوى فى ظاهرها ،
ويغير معالمها ومغازيها ، ويحولها إلى قصة فلسفية صوفية رائعة .

٥ - « فهرست مؤلفاته » : وقد نشرت هذه الوثيقة الهامة التى وضعها
ابن عربي نفسه لمؤلفاته سنة ٦٣٢هـ (٢) . وصدرت هذه النشرة بمقدمة ناقشت
فيها الفهرست ومحتوياته ، والتصنيفات التى يمكن أن تصنف بها كتب ابن عربي
بحسب تواريخ تأليفها ، وبحسب مادتها . وهذه المقدمة خلاصة لبحث كتب
باللغة الإنجليزية وألقى فى مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذى عقد
بكمبردج سنة ١٩٥٤ .

٨ - وقد اعتمدت فى دراساتى لابن عربي على معظم الكتب والرسائل
التي طبعت له ، ويبلغ عددها تسعة وخمسين ، منها ثمانية وثلاثون ورد
ذكرها فى الفهرست الذى أشرت له . هذا بالإضافة إلى عدد غير قليل
من المخطوطات التى لم تنشر بعد . وقد اختصصت بالدراسة والتحليل من هذه
المجموعة كتابين هما بلاشك أهم مؤلفات ابن عربي ، وهما كتابا « فصوص
الحكم » و « الفتوحات المكية » . أما الفصوص فقد حللت مادته وأظهرت قيمته
من بين كتب ابن عربي ، وشرحت مذهبه فيه فى تصدير عام وضعته لنشرى^١
لنص سنة ١٩٤٦ فى ثلاث وأربعين صفحة .

وقد بينت فى هذا التصدير أن كتاب الفصوص يمثل الذروة التى وصل

(٢) نشر بمجلة كلية الآداب بالأسكتلندية سنة ١٩٥٥ .

إليها في نضجه التألفي ، وأنه - دون غيره - الكتاب الذي يحتوي صورة كاملة للمذهب المؤلف ، بعد أن عالج بعض نواحي المذهب في كتبه الأخرى ، وأنه أصرح مؤلفاته جميعها وأوضحها في التعبير عن مذهبه في وحدة الوجود .

أما « الفتوحات » فقد أفردته بمقال مطول في سلسلة تراث الإنسانية ؟ التي تشرف عليها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر في العدين الثاني والثالث من المجلد الأول .

وقد حللت في هذا المقال مادة الكتاب وأسلوب المؤلف فيه ، وبينت أنه موسوعة جامعة للثقافة الإسلامية في مختلف نواحيها الدينية والفكرية والأخلاقية ، كما بينت بوجه خاص صلة هذا الكتاب بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ومدى أثره في التصوف الإسلامي ، وفي الفكر الأوروبي خارج الحدود الإسلامية .

كذلك ناقشت دعوى الشيخ عبد الوهاب الشعراني أن كتاب الفتوحات قد دس فيه أجزاء توقف الشعراني في نسبتها إلى ابن عربي أثناء تلخيصه للكتاب في « لوائح الأنوار القدسية » و « الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر » و « اليواقيت والجواهر » . ويقول الشعراني : إنه تبين له أن العبارات التي توقف في نسبتها إلى ابن عربي من كتاب الفتوحات لم يكن لها وجود في نسخة الكتاب التي حملها إليه الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة ٩٥٥ هـ ، وكانت هذه النسخة مأخوذة من النسخة الموجودة بمسجد قونية ، وهي بخط المؤلف .

ولا أعلم شيئاً عن نسخ الفتوحات التي كانت شائعة في مصر في عصر الشعراني ، وهي التي يقول إنها احتوت الأجزاء التي دس علي ابن عربي ، ولكنني قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة قونية بنظائرها في النسخة المطبوعة في بولاق ، فلم أجد بين النسختين إلا فوارق طفيفة لا تؤثر تأثيراً خطيراً في النص ، ولا تخرج عن المؤلف المقرر في مذهب ابن عربي .

وقد تبين لى أن الشعرانى فى تلخيصه للفتوحات قد أسرف فى حذف العناصر الفلسفية الصوفية التى يتألف منها مذهب المؤلف ، وكاد يقصر مختصره على العناصر الدينية والكلامية التى تتفق مع مذهب أهل السلف ، والعناصر الصوفية ذات الصبغة العملية أو الأخلاقية . وعلى هذا فالذى يظهر فى تلخيص الشعرانى للفتوحات هو ابن عربى الفقيه الظاهرى والصوفى الفلسفى ، لا ابن عربى الفيلسوف الصوفى : ولكن هذا تصوير لابن عربى من جانب واحد ، وتلخيص غير كامل للفتوحات.

٩- وكانت ترجمة كتاب فصوص الحكم إلى اللغة الإنجليزية من أكبر أمانى الأستاذ نيكلسون رحمه الله، شرع فيها ، وترجم جزءاً من الفصل الأول، ثم وقف وطلب إلى أن أقوم بهذا العبء بدلا منه . وقد أعلن هذه الرغبة عقب حصولى على درجة الدكتوراه مباشرة ، ولكنى اعتذرت وألححت فى الاعتذار مقلدا ما فى هذه المغامرة من صعوبة ، توشك أن تكون استحالة . فقد عانيت ما عانيت فى سبيل فهم كتاب الفصوص باللغة العربية ، فكيف الحال المطلوب منى نقله إلى اللغة الإنجليزية ؟ لو كانت المسألة ترجمة معانى الفصوص فى لغة حرة طليقة لكان الأمر هينا نوعا ما . ولو كان المراد تلخيص الكتاب بأسلوب حر غير مقيد بمحاضات أسلوب المؤلف لكان ذلك مستطاعا . أما ترجمة مطابقة للأصل ، أمينة ، تظهر فيها كل الدقائق التى يرمى إليها ابن عربى، فتلك مهمة باللغة الخطورة والصعوبة: أعنى ترجمة تجمع بين الظاهر والباطن، وتعبّر عن المرامى البعيدة التى يقصد إليها ابن عربى من مناقشاته وتخريجاته اللغوية ، ومجازاته واستعاراته وكتابات، وما إلى ذلك من أساليب التعبير التى تكاد تختص بها اللغة العربية . إن لكل لغة عبقريتها وخصائصها ، ولا يمكن نقل هذه الخصائص إلى لغة أخرى والاحتفاظ بها كاملة . وتزداد صعوبة النقل عندما تكون اللغتان ، المنقول منها والمنقول إليها ، من فصيلتين مختلفتين تمام الاختلاف كاللغتين العربية والإنجليزية . أضف إلى هذا أن ابن عربى قد استغل فى «كتاب الفصوص»-استغلالاً بارعاً-ألواناً من الحيل

اللفظية ليستعين بها على تخريج المعاني التي أرادها ، فإذا ترجمت عباراته التي استخدم فيها هذه الوسائل ترجمة حرفية أمينة كانت لغواً من القول .

من ذلك مثلاً أنه يعقد صلة بين لفظين لارابطة بينهما سوى المشابهة في النطق مثل كلمتي « العذاب » و « العذوبة » ، ويخلص من ذلك إلى القول بأن « عذاب » أهل النار ضرب من النعيم ، وأنه سمي « عذاباً » لأنه مشتق من العذوبة . ومثل كلمة « أموال » (في قوله تعالى : ويمددكم بأموال وبنين) التي يفسرها بأنها ما تميل بكم إليه (أى إلى الحق) . وفي القول بأن العذاب والعذوبة مشتقان من أصل واحد ، وكذلك « المال » و « مال » ، من التعسف ما فيه ، فكيف إذا نقلت هذه العبارات إلى اللغة الإنجليزية .

ومن ذلك أيضاً أن يأخذ اللفظ بمعناه اللغوي ولا يلتفت إلى معناه الاصطلاحي أو المجازي ، ويفعل ذلك عندما يكون المعنى الحرفي موثقاً لما يريد ، كأن يفهم الغفر بمعنى السر ويقول في قوله تعالى « دعاهم ليغفر لهم » أى سترهم : ومعنى سترهم أخفاهم عن أعيانهم أو أخفى أعيانهم في عينه ، إذ هو الظاهر على الحقيقة في أعيان الممكنات : وهذه هي نظرية ابن عربي في وحدة الوجود . أو كأن يفهم من كلمة « يصلى » في قوله تعالى « هو الذى يصلى عليكم وملائكته » معنى « يأتى متأخراً » كما تقول إن هذا الحصان كان المصلى في السياق : أى الأخير . والحق تعالى يصلى (بهذا المعنى) أى يأتى متأخراً في صورة اعتقادنا . ولكن ليس هذا هو الحق في ذاته ، بل « الحق » كما يبدو لنا في صور الاعتقاد؛ وسمى « مصلياً » لأن وجوده متأخر عن وجودنا وعن وجود الحق في ذاته .

أحسست بحسامة الصعوبة التي تواجهني في ترجمة كتاب الفصوص إلى اللغة الإنجليزية ومع ذلك قبلت ، تحت ضغط الأستاذ نيكلسون ، أن أقوم بها .

ولما أكملت الترجمة ، أحسست أنها لا تقل في استغلاق معانيها عن الأصل العربي ، وأنها بحاجة شديدة إلى شرح يحل غوامضها ويوضح مشكلاتها.

أما الشرح الكامل فلم أقدم عليه ولم أفكر فيه ، ولكنى فكرت في وضع تعليقات على بعض الفقرات الهامة أو الممعة في الغموض ، وذلك على نحو التعليقات التي وضعتها بالعربية في نشرتي للفصوص سنة ١٩٤٦ ، ولاتزال الترجمة والتعليقات تنتظران النشر في « سلسلة المكتبة العربية » التي يشرف عليها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

١٠ — ومن الدراسات الهامة التي لم أقم بها بعد في صورة جديدة ، ولم يتم بها أحد غيري من الباحثين في تصوف ابن عربي ، الأثر البالغ الذي خلفه في التراث الفكري والروحي في العالم الإسلامي وخارجه . فلابن عربي مدرسة في التصوف التيوسوفي ، وأتباع أخذوا عنه إما مباشرة ، أو عن طريق كتبه أو تلامذته . وقد ترك طابعاً لا يمحي على التصوف الفلسفي في الإسلام منذ عصره إلى يومنا هذا ، وكان له في كل جيل من أجيال الصوفية أتباع يدعون إلى مذهبه ويدافعون عن آرائه ، وإن كان هؤلاء الأتباع دائماً من طبقة الخاصة لا من عامة الصوفية .

وقد ظهر أثره واضحاً جلياً في ذلك التراث الشعري الرائع الذي خلفه شعراء الفرس والترك الصوفيون عندما تغنوا بالوحدة الوجودية الشاملة ، وبالحب الإلهي القاهر ، القائم عليه كل شيء ، وفي قولهم إن « الحق » أصل كل موجود ، يتخلل الوجود بأكمله فيضاً عن فيض ، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء ، تصدر عنه الموجودات ، وتفيض عنه الحركات ، يلبس في كل آن صورة جديدة ، وأن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً في كل آن ويفنى في الآن الذي يليه ؛ وأن الحق أنار بنوره الأزلي جميع أنحاء الوجود ، وأضاءت أسماؤه أعيان الممكنات وهي في حال ثبوتها وعدمها الأزلي ، فعكست كل عين منها كما لات أسماؤه كما تعكس المرايا صور المرئيات .

أما غير شعراء الفرس والترك ممن تأثروا ابن عربي فينقسمون إلى طائفتين : الطائفة الأولى شراح الفصوص ، من أمثال عبد الرزاق القاشاني ، وداود القيصري ، وعبد الرحمن جامي ، وصدور الدين القونوي ، فقد كان لشروحهم

وعميق فهمهم لإشارات كتاب « الفصوص » أكبر الأثر في إذاعة مذهب ابن عربي وتقريبه من أذهان الدارسين . ولكن هؤلاء — وإن امتازوا بالأنخلاص التام لروح مذهب المؤلف ، وألقوا فيضا من الضوء على معمياته — لم يخرجوا عن مجال الشرح إلى مجال التأليف المبتكر في مذهب وحدة الوجود؛ وإن كان لبعضهم — كالفارسي والقيصري — نظرات فاحصة عميقة في كشف أسرار هذا المذهب .

والطائفة الثانية هي طائفة الصوفية الذين كتبوا في وحدة الوجود وما يتصل بها من نظريات ، متأثرين بخطوات ابن عربي ، مفصلين لبعض جوانب مذهبه ، واصلين بها إلى آفاق جديدة بعيدة قضى بها منطق هذا المذهب . وأشهر هؤلاء على الإطلاق ، وأدناهم إلى الأصالة والابتكار عبد الكريم الجيلي (أو الجيلاني) المتوفى سنة ٨١١ هـ ، صاحب كتاب « الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » . ولذلك سأختصه في هذا المقال بشيء من تفصيل بعض المعالم الرئيسية في مذهبه ، لأوضح مدى تأثيره بأفكار ابن عربي ومصطلحاته ومنهجه التأليفي .

١١ — ففي هذا الكتاب يعالج الجيلي مشكلة الوجود ، ويحدد المصطلحات الفلسفية والصوفية التي يستعيرها من ابن عربي تحديداً يجعله أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي من أستاذه ، ويتتبع إلى أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، وأنها شيء عقلي يصوره الجيلي على نحو ماضور المثاليون الألمان — وبخاصة هيغل — طبيعة الوجود . والفرق بين الجيلي وهيغل هو أن هيغل يقول بوحدة الوجود والفكر ، بينما يقول الجيلي بوحدة الوجود والصفات التي يتصف بها . وهو يقصد بالصفات هنا الصفات التي توصف بها الذات الإلهية ، أو الصفات التي وصف بها الحق نفسه ، وهذه الصفات في نظره — كما هي في نظر ابن عربي — عين الموجودات الخارجية التي نطلق عليها اسم العالم . يقول ابن عربي « فما وصفناه (أي الحق) بوصف إلا كنا نحن (أي العالم) ذلك الوصف » وتدور نظرية الجيلي في طبيعة الوجود على ثلاثة محاور يأخذها عن

إلى وجود واحد منظور إليه باعتبارين ، فإذا نظرت إليه من جهة الذات قلت هو الحق ، وإذا نظرت إليه من جهة الصفات والأسماء قلت هو الخلق ، والذات عين الصفات والأسماء .

والركن الثالث من الأركان نظرية الوجود في طبيعة الوجود هو الأسماء الإلهية . وهو يعرف الاسم مطلقاً بأنه ما يعين المسمى في الفهم ، ويصوره في الخيال ، ويحضره في الوهم ، ويدبره في الفكر ، ويحفظه في الذكر ، ويوجد في العقل سواء أكان المسمى موجوداً أو معدوماً ، حاضراً أو غائباً . ونسبته إلى المسمى نسبة الظاهر إلى الباطن . فهو بهذا الاعتبار عين المسمى . ولا سبيل إلى معرفة الحق سبحانه إلا من طريق أسمائه وصفاته التي هي الخلق . يقول الحديث القدسي : « كنت كترأ مخفياً فأجيت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » .

والاسم « الله » هبولى الكمالات كلها ، ولا يوجد كمال إلا وهو تحت فلك هذا الاسم . وليس لكمال الله نهاية ، لأن كل كمال يظهره الحق من نفسه فإن له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم . والخلق جميعهم مظاهر للكمالات الإلهية ، أزههم على حد تعبير الحلي « عرش الذات » .

وللألوهية عنده مفهوم خاص : فهي جميع حقائق الوجود التي هي أحكام المظاهر مع الظاهر ، أعنى الحق والخلق هي بعبارة أخرى — الحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية ، وتعطى كل ذى حق حقه من الوجود (١) ، وهي أعلى مظاهر الذات .

ولكل من الحق والخلق ظهور في الألوهية : فظهور الحق في الألوهية يكون في أعلى مرتبة . وظهور الخلق في الألوهية يكون على حسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده .

للألوهية ، إذن وجهان ، ظاهر وباطن ، وظاهرها هو الخلق ، وباطنها هو الحق ، والفرق بين الاثنين كالفرق بين الثلج والماء : فالثلج ظاهر والماء

(١) الإنسان الكامل ، ص ٢٣ .

باطن ، والتلج غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته .

ويرى الجليل أن الوجود المطلق عندما يخرج عن إطلاقه يمر بثلاث مراحل هي أشبه شيء بالتطور الذاتي في طريق خروج الذات إلى مسرح الوجود الظاهر ، أو مسرح التعينات أو التجليات ، الأولى مرحلة الأحدية ، والثانية مرحلة الهوية ، والثالثة مرحلة الإنية . وفي المرحلة الأولى تكون الذات معراة عن جميع الاعتبارات والنسب والإضافات والأسماء والصفات ولكنها ، تتصف بالأحدية ، ولهذا يتزل حكمها عن السذاجة والإطلاق . ومعنى هذا أن الوحدة أول مراتب التعين أو مراتب التزل . وفي المرحلة الثانية ، أو التجلي الثاني ، يشار إلى الذات الواحدة بضمير الغائب « هو » . والمرحلة الثالثة هي مرتبة ظهور الذات في صور الموجودات : وهي مرتبة تجلي الحق في صور الخلق ، وانتشاع ظلمة الوجود المطلق بإشراق اسم « الله » الذي هو هوى الكمالات المودعة في الألوهية . فما كان من هذه الكمالات موجوداً في الألوهية بالقوة يصبح موجوداً بالفعل ، وما كان معقولا يصبح متعينا .

١٢ - إلى هذا يقع عبد الكريم الجليل وقوعا تاما تحت تأثير ابن عربي ، ويلخص مذهبه في وحدة الوجود ، ولكنه يبدأ في الاستقلال عن أستاذه عندما يستخدم هذه النظريات الأنطولوجية في بناء نظريته في « الإنسان الكامل » الذي هو المقصود بالذات من كتابه . وخلاصة هذه النظرية أن الإنسان هو المظهر الخارجى الكامل لله ، والموجود الذى خلقه الله على صورته ، والمرآة التى يرى الحق فيها صفاته وأسماءه . فهو لهذا مستودع الكمالات الإلهية التى توجد فيه مجتمعة وتظهر في غيره من الكائنات متفرقة . والفرق بين إنسان وآخر فرق في الدرجة لا في النوع ، ففي الناس من هو كامل بالقوة ومنهم من هو كامل بالفعل . وأكمل الناس على الإطلاق الأنبياء والأولياء وعلى رأسهم النبي محمد — أو الحقيقة المحمدية التى تظهر بصور الأنبياء والأولياء . ولا يصل الإنسان إلى مرتبة « الإنسان الكامل » إلا إذا تم معراج الروحى إلى الذات الإلهية — أو الوجود المطلق — وفي هذا المعراج يمر بثلاث مراحل

مرتبة ترتيباً تصاعدياً في مقابل الترتيب التنازلي الذي يمر به الوجود المطلق في تنزله إلى العالم .

وفي المرحلة الأولى من هذه المراحل يتجلى الحق على العبد في أسمائه ، حيث يشرق نور الأسماء الإلهية في كيان العبد . فإذا حصل ذلك اصطلم العبد تحت أنوار الاسم المتجلى به ، بحيث إذا ناديت الحق به أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه . هكذا يحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله . فإذا قلت يا الله ، أجابك العبد لييك وسعديك . وينتهي العبد في هذه التجليات إلى أن تطلبه جميع الأسماء الإلهية كما يطلب الاسم المسمى .

ينادى المنادى باسمها فأجيبه وأدعى قليلى عن ندائى نجيب وماذاك إلا أننا روح واحد تداولنا جسمان وهو عجيب كشخص له اسمان والذات واحد بأى تنادى الذات منه تصيب (١) ولا يشهد المتجلى له في التجليات الأسمائية إلا الذات الصرف ، لا يشهد لاسم . فإذا تجلى الحق للعبد في اسمه « القديم » مثلاً يكشف الحق للعبد عن كونه (أى العبد) موجوداً في علم الله القديم قبل أن يخلق الخلق ، إذا كان موجوداً في العلم الإلهي بوجود العلم ، وعلم الله قديم . ويلزم من ذلك قدم الموجودات جميعها .

وهكذا الأمر في سائر التجليات الأسمائية : إذا تجلى الحق للعبد في أى اسم منها شاهد العبد الذات المسماة بهذا الاسم متجلية في صورة العبد أو صورة الكون كله .

والمرحلة الثانية هي تجلى الحق على العبد في الصفات ، وهو قبول ذات العبد الاتصاف بصفات الرب ، وذلك بأن يفنى الحق العبد فناء يعلمه عن نفسه ويسلبه وجوده . « فإذا طمس النور العبدى ، وفنى الروح الخلقى ، أقام الحق سبحانه في الهيكل العبدى من غير حلول من ذاته لطيفة غير منفصلة عنه

(١) الإنسان الكامل ، ص ٣٦ .

ولا متصلة بالعبد عوضاً عما سلبه منه وكان التجلى على تلك اللطيفة .
فما تجلى إلا على نفسه ، لكننا نسمى تلك اللطيفة الإلهية عبداً باعتبار أنها عوض
عن العبد . وإلا فلا رب ولا عبد ، إذ بانتفاء المربوب انتفى اسم الرب . فما ثم
إلا الله وحده الواحد الأحد « (١) »

فإذا تجلى الحق للعبد بصفة « الحياة » مثلاً ، كان العبد حياة العالم بأجمعه ،
يرى سريان حياته في الموجودات ، جسمها وروحها . ومن هذا الصنف كان
عيسى عليه السلام . وإذا تجلى للعبد بصفة « الكلام » ، كانت الموجودات
كلها كلمات للعبد . وقد تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسه فيسمع خطاباً لامن
جهة وبغير جارحة . وسماعه للخطاب بكليته لا ياذنه ، « أنت حبيبي ، أنت
محبوبي ، أنت المراد ، أنت وجهي في العباد ... تقرب إلى شهودي ، فقد
تقربت إليك بوجودي » (٢) »

وهكذا يمضي الجلي في تعداد التجليات الصفاتية ، ويذكر ما يصد رعن
العبد بعد حصول التجلى له . وليس العبد في أى من هذه التجليات إلا صورة
من صور الحق ، وهى التى يطلق عليها اسم « الإنسان الكامل » .
بعد ذلك يأتى التجلى الأخير وهو التجلى الذاتى ، وبه ينتهى المعراج ،
ويلدرك الإنسان الكامل وحدته الذاتية مع الحق .

والإنسان الكامل في نظر الجلي — كما هو في نظر ابن عربي واحد منذ
كان الوجود إلى أبد الآبدين ، ولكنه يتنوع في الصور ويظهر في كل زمان
في صورة صاحب ذلك الزمان ، ويتسمى باسمه . أما اسمه الحقيقي فهو محمد ،
وكنيته أبو القاسم ، ووصفه عبد الله . ولكن المراد به الحقيقة المحمدية على
ما أوضحه ابن عربي .

أما بعد : فقد أطلت بعض الشيء في الكلام عن الجلي ، وإن كنت

(١) الإنسان الكامل ، ص ٣٧ - ٣٨

(٢) الإنسان الكامل ، ص ٣٩

لم أوفه حقه، لأن المقام ليس مقام شرح فلسفته . ولم أقصد إلى شرح آراء
الجيلي من حيث هي ، بل محاولا إظهار مدى تأثيره بأفكار بن عربي ،
ومصطلحاته . وأرجو أن يكون ما أثرته حول هذا الموضوع بداية لبحث
أوفى وأشمل .

المراجع

الفتوحات المكية : ط بولاق ١٢٩٣ هـ لابن عربي .

فصوص الحكم : القاهرة ١٩٤٦ م له

ترجمان الأشواق له

إنشاء الدوائر له

التدبيرات الإلهية له

عقلة المستوفز نه

شرح الفصوص للقاشاني

لعبد الرحمن جامي

نصوص الكلم في معاني فصوص الحكم للقيصري

الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيللي

اليواقيت والجواهر للشعراني

طبقات الصوفية له

Geschichte der arabischen literatur

بروكلمان

Ibn Masarra y su Escuela

بالاثيوس

Islam and the Divine Comedy

Studies in Islamic Mysticism

نيكلسون

Passion d'al Hallaj

ماسينيون

Tawasin ed.

The Mystical Phil. of Muhid-Din

أبو العلا عفيفي (١)

Cambridge University Press

- (٢) من أين استقى يحيى الدين بن عربي فلسفته الصوفية ،
مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .
- (٣) نظريات الإسلاميين في «الكلمة» ، مجلة كلية الآداب
جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤ .
- (٤) أبو القاسم بن قسي وشرح كتابه «خام النعلين» المنسوب
لابن عربي : مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية
سنة ١٩٥٧ .
- (٥) فهرست مؤلفات ابن عربي . مجلة كلية الآداب
جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٥

الفصل الثانی

کُنُوزِ فِی رُمُوزِ

لِلدَّكْتُورِ مُحَمَّدٍ مُصْطَفَى حَلِيبِيّ

ما هي هذه الرموز ، وما مصادرها ؟

هي هذه الرموز ، التي أودعها ابن عربي كثيراً من الكنوز ، مما أغرب فيه ، وأعرب به ، عن كثير مما كشف من الحقائق ، وما عرف من الدقائق ، وما ذاق من الرقائق . وليس من شك في أن ابن عربي في اصطناعه أسلوب الرمز والإشارة ، وفي إثارة الإشارة على العبارة ، لم يكن بدعاً بين الصوفية ، وإنما كان مثله كمثلهم ، وكمثل غيرهم من أرباب العلم ، وذلك فيما تستعمله كل طائفة منهم من ألفاظ ينفردون بها عن سواهم ، ويتواطئون عليها ، إما تقريباً للفهم على المخاطبين ، أو تسهيلاً على المختصين ، أو سترأ وإخفاء لأسرار علمهم عن ليس من أهله ، ولا أهلاله ، ولا خليقاً بالوقوف عليه ، وذلك على نحو ما حدثنا به القشيري في رسالته عن طائفة الصوفية حيث يقول : «... وهذه الطائفة يست

عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ،

واستخلص لحقائقها أسرار قوم . (أبو القاسم عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف . دار الكتب الحديثة ، ج ١ ، ص ١٨٧) .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربي يلقب بين الصوفية بالشيخ الأكبر ، لما خلفه من آثار ، وما أفعم به هذه الآثار من أسرار ، وما فاضت به هذه الأسرار من أنوار ، فضلاً عما كان لهذه الآثار والأسرار والأنوار من قيمة روحية عليا ، سواء من الناحيتين النظرية أو العملية ، في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، فقد حدثنا ابن عربي نفسه في أكثر من كتاب ورسالة ، عما ينبغي ستره من العلوم التي أودعها في هذا الكتاب أو ذاك ، أو في هذه الرسالة أو تلك ، وحسبنا أن نقف معه هنا عند ما يستهل به إحدى رسائله ، وهي رسالته التي أطلق عليها اسماً غريباً مُغريباً معاً ، وهو (شق الجيب) التراما منه للرمز ، وإمعانا منه في الإلغاز : فهو ينظر إلى فحوى هذه الرسالة على أنه من العلوم التي يجب سترها ، ولا يجوز كشفها إلا لأربابها ، وذلك على نحو ما يستشهد به ابن عربي نفسه بقول الشاعر الذي قال :

جثمانى لتعلما سر سعدى تجدانى بسر سعدى شحيحا

وإن ابن عربي ليزيد الأمر بيانا وإيضاحاً ، وتفسيراً وإفصاحاً ، عن هذا المنهج الرمزي الإلغازي الذي اصطنعه ، كما اصطنعه كثير غيره من الصوفية من قبله ، وإبان حياته ، ومن بعده ، وذلك في قوله : «.... فهذه الأسرار التي أجرى الله العادة عند أهل الطريق ألا تأمن أحداً على كلامنا ، ولذلك قال أبو يزيد رضى الله عنه : لا يؤمن على سر من أسرار الله تعالى ، وهي من العلوم التي أشار إليها على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وضرب صلره بيده وقال : إن ها هنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حملة ، وقول أبي هريرة رضى الله عنه : لقطعتم منى هذا البلعوم ، وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : إن من العلم كهيئة المكنون ، لا يعلمه إلا العالمون

بالله» (عجى الدين بن عربى : كتاب شق الحبيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ٥٢) .

على أن ابن عربى لا يقف عند هذا الحد من اصطناع الرمز والألغاز فحسب ، دون أن يكشف عن حقيقتيهما ، ودون أن يوازى بينهما وبين ما يرمزان إليه أو يلغزان له ، أو يلائم بينهما وبين الحقائق التى ينطوى عليها أحدهما أو كلاهما ، وإنما هو يذهب إلى ما هو أبعد من هذا كله ، وذلك إذ يبين أن الرموز والألغاز إنما هى أدوات يستعملها أقطاب التصوف وسيلة إلى التحدث عما رمزت إليه ، والإشارة إلى ما ألفت له ، وهنا يرد ابن عربى استعمال هؤلاء الأقطاب من الصوفية لتلك الرموز والألغاز إلى مصدره فى القرآن الكريم وفى الحديث الشريف ، ولعله فى هذا كان يلتمس مبرراً قرآنياً ونبوياً لما آثره القوم من انتهاج هذا النهج ، حتى لا يكون مساعً إلى الطعن فيهم ، والإرجاف بهم ، على النحو الذى درج عليه ، وأسرف فيه ، أرباب الظواهر من الفقهاء ، وأصحاب الرسوم من العباد والعلماء ، وذلك فيما وجهوا إلى أهل البواطن وأرباب القلوب من طعن وتجريح ، زاعمين أن الصوفية نهجوا هذا النهج الرمزى ، وآثروا أسلوب الإشارة الباطنية على أسلوب العبارة الظاهرية ، سراً لما فى مذاهبهم من عوار ، وإخفاء لما فى أقوالهم من جموح ، وما فى أحوالهم من جنوح .

أما كيف كان القرآن الكريم والحديث الشريف ، دلائل حق ، وشواهد صدق ، على أن الرموز والألغاز ، إنما هى عند ابن عربى من قبيل ما امتلأت به آيات القرآن البينات من الأمثال التى يضربها الله للناس ، ومن جنس ما أفاضت فيه عبارات الحديث الرائعات ، من المحازات والكنائيات والتشبيهات ، فذلك ما نتيبته مع ابن عربى مستشهداً بقول الله عز وجل : «وتلك الأمثال نضربها للناس» (القرآن الكريم : سورة العنكبوت ، آية ٤٣) ، ومعقبات عليه بقوله هو : «فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها ، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له ، وما نصبت من أجله مثلاً ، مثل قوله

تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال » (القرآن الكريم : سورة الرعد ، آية ١٧) ، ومفسرا الزبد بأنه كالباطل ، وما ينفع الناس الذي يمكث في الأرض بأنه مثل للحق ، ومستشهداً مرة أخرى بقول الله تعالى لنبيه زكريا عليه السلام : « ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا » (القرآن الكريم : سورة آل عمران ، آية ٤١) ، ومفسراً للكلام رمزا بالكلام بالإشارة ، وكذلك ما ورد في قصة مريم من قوله عز وجل : « فأشارت إليه » (القرآن الكريم : سورة مريم ، آية ٢٩) ، فإن الإشارة هنا قد كانت لما نذرت مريم للرحمن أن تمسك عن الكلام : (ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ١٨٩) .

ومثل الحديث الشريف كمثل القرآن الكريم في الرجوع إليه ، والاستشهاد به ، فيما يؤيد به ابن عربي منهجه في الرمز والإشارة ، وذلك على نحو ما يستشهد به في هذا المقام من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله » .

· وعلى هذا النحو من فهم القرآن والحديث ، ومن رد الرموز والإشارات إليهما ، ومن تدعيم ابن عربي لمنهجه ومنهجه بهما ، يمحض الشيخ الأكبر في كثير من مصنفاته الطوال والقصار ، لاسيما في كتابه الحليل ، وهو (الفتوحات المكية) الذي يعد بحق أعظم هذه المصنفات وأجلها شأنًا ، وأبعدها أثرًا ، وذلك لما اشتمل عليه من ألوان العلم ، وضروب الفهم ، ومسالك العمل ، ولما اصطنعه في التعبير عن هذا كله من رموز وإشارات ، صاغها تارة نثرًا ، وتارة أخرى نظمًا ، في أبيات من هذا النظم ، وفي عبارات من ذلك النثر ، وهي وإن بدت في ظاهرها كذلك ، إلا أنها قد انطوت في باطنها على كنوز من الحقائق التي لا سبيل إلى كشفها إلا لمن كان من أقطابها ، ولا قدرة على ذوقها إلا لمن هو من أربابها ، وهؤلاء هم

الذين تميزوا عن غيرهم من علماء الظواهر والرسوم بعلم الإشارة الذى يحدثنا عنه ابن عربى فى هذه الآيات من النظم فيقول : -

علم الإشارة تقريب وإبعاد وسيرها فيك تأويب وإسآد
فابحث عليه فإن الله صيره لمن يقوم به إلفك وإلحاد

تنبيه عصمة من قال الإله له كن فاستوى كائننا والقوم أشهاد
ويعقب عليه بما يكشف عن حقيقة رموزه وإشاراته المنطوية على كنوزه
وآياته فيقول : «.... إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور
الغير وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله
المختصين بخدمته ، العارفين به من طريق الوهب الإلهى ، الذين منحهم
أسراره فى خلقه ، وفهمهم معانى كتابه ، وإشارات خطابه ، فهم لهذه
الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام . ولما كان الأمر فى الوجود
الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه ، عدل أصحابنا إلى الإشارات ،
كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإلفك والإلحاد إلى الإشارة .
فكلامهم رضى الله عنهم فى شرح كتابه العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه إشارات ، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة ،
ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه فى العموم ، وفيما نزل فيه كما
يعلمه أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم ، فعم به سبحانه عندهم
الوجهين ، كما قال تعالى : «سريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» .
(القرآن الكريم : سورة فصلت ، آية ٥٣) ، يعنى الآيات المتزلة فى
الآفاق وفى أنفسهم . فكل آية متزلة لها وجهان : وجه يروونه فى نفوسهم ،
ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم ، فيسمون ما يروونه فى نفوسهم إشارة ،
ليأس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون فى ذلك إنه تفسير ،
وقاية لشركهم وتشنيعهم فى ذلك بالكفر عليه ، وذلك لجهلهم بمواقع
خطاب الحق ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة ، وآثروا
جانب الخلق على جانب الحق ، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ، ومن أفواه

الرجال الذين من جنسهم ، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة ، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عبادة تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى السنة رسله ، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ، ولا غير مؤمن ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة ، استعملوها فيما بينهم ، ولكنهم بينوا معناها ، وحلها ووقتها ، فلا يستعملونها فيما بينهم ، ولا في أنفسهم ، إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم ، أو لأمر يقوم في نفوسهم . واصطلاح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم ، وسلوكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير ، أو في تأليفهم ومصنفاتهم لا غير» (ابن عربي : الفتوحات المكية : ج ١ ، ص ٢٧٨ - ٢٨١) . وها هنا يتبين مع ابن عربي ماذا يعنى بقوله في الآيات الثلاثة السابقة إن علم الإشارة تقريب وإبعاد من ناحية ، وماذا يعنى بقوله في أول تعقيبه على تلك الآيات إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير من ناحية أخرى ، ويتبين أيضاً ماذا يعنى ابن عربي وأشباؤه من الصوفية بعلم الإشارة ، وما حكم هذا العلم بين أهل الظاهر من الرسوم ، وأرباب الباطن من الحقائق ، وما حكم أولئك على هؤلاء ، وما منزلة هؤلاء من أولئك .

ولعلنا لو سألنا ابن عربي هنا : ما هي السبيل إلى فهم إشارات الصوفية ، وتندوق علمهم في هذه الإشارات ، لما وجدنا إجابة خيرا من تلك التي يشتمل عليها حديثه الرمزي الممتع الذي ، وإن كان في جملة ملغزا ، وفي بعض رموزه غامضاً ، إلا أنه لا يخلو من متعة ووضوح في سياق ألفاظه ومبانيه ، وفي أكثر أفكاره ومعانيه ، وذلك على الوجه الذي يصور فيه ما دار من حديث وحوار بين رسول التوفيق والسالك حيث يقول : «قال (رسول التوفيق) ولما سألت عن غاية لا تدرك ، وصفة لا يحاط بها علما ولا تملك ، تعين على أن ألوح لك منها على مقدار فهمك ، وأوقفك

من شأنه على ما قدر أن يكون لك منها اخرق السفينة تلج المدينة ،
اجعل في السفينة من كل زوجين اثنين ، ولا تعرج على مقال : وساوى
إلى جبل يعصمني من الماء» (القرآن الكريم : سورة هود ، الآية ٤٣) ،
هما سفيتتان ، لهما في الوجود معنيان : الواحدة سلامتها من الفتق ، والأخرى
نجاتها من الرق ، لا ترفع الخاتم إلى أحد ، ولا تأمن عليه أما ولا ولد ،
انشر إلى البساط ، واترك الناس في هياط ومياط ، اطو البساط ، واعدل
لى الانقباض من الانبساط ، لا تهز الجذع في كل وقت ، فإنه مقت ،
لا يغلبك على مقلك النوم ، فتنفش غنمك في حرث القوم ، لا تكن حائراً
فيخدعك الطريق ، حتى تصير كنجيح الغريق ، فاجتهد في سلوكك هذه
المقامات إذا حضر الرقيب والحبيب ، فخاطب الرقيب بلسان
الحبيب ، يسمعك الحبيب ، ويفهم لسانه ، فتأمن من غوائل الرقيب
قال (رسول التوفيق) : إنا نظمنا لك الدرر والخواهر في السلك الواحد ،
وأبرزنا لك القول في حضرة الفرق المتباعد ، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد
لا يعثر على سر النسبة التي أودعتها لديه ، إنما هي رموز وأسرار ، لا تلحقها
الخواطر والأفكار ، إن هي إلا مواهب من الخبار ، جلّت أن تنال إلا
ذوقاً ، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقاً وشوقاً» (ابن عربي : كتاب
شق الحبيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، ص ٥٧-٥٨) .

- ٢ -

على أي الكنوز تدل هذه الرموز ؟

إذا كان الصوفية بصفة عامة يصطنعون الرمز فيما يعبرون به عن
حقائقهم ، وما يصورون فيه دقائقهم ، لأي من الأسباب التي أشرنا إليها
آنفاً ، فإن ابن عربي وهو شيخ الصوفية الأكبر ، يعد بحق من أشدهم إمعاناً
في الرمز ، وإغراقاً في الإلغاز ، وإغراباً فيما يعول عليه من الألفاظ ،
وما يعرب عنه بهذه الألفاظ من المعاني الخفية التي قد يزيدها الرمز خفاء على

خفاء حيناً ، وقد يكون الرمز سبيلها إلى الجلاء بعد الخفاء حيناً آخر . ومهما يكن من شيء فإن حظ الكلام المرموز عند ابن عربي يتفاوت بتفاوت القرائن والبيئات التي توجد في سياق هذا الكلام من ناحية ، كما يتوقف على مبلغ ما وفق إليه الباحث المحقق ، والدارس المدقق ، من قدرة على تذوق ما هو بسبيل درسه وبحثه من كلام الشيخ الأكبر من ناحية أخرى ، وذلك فضلاً عما ينبغي أن يتوفر لديه من المهارة واللباقة في الملازمة بين الرموز والإشارات ، وبين المعاني التي تعنيها ، والمدلولات التي تنطوي فيها من ناحية ثالثة . وليس من شك في أن من ينظر في كلام ابن عربي الرموز نظرة سطحية لأول وهلة لا تعمق فيها ولا تذوق ، سيبدو له هذا الكلام الفياض في ثوبه الرمزي القففاض ، وكأنه ثمرة من ثمرات الحياة التي كان يحياها صاحبها سابقاً في عالم الخيال ، أو شاطئاً لما كان يعانيه من أحوال الخبال ، أو أنه ألفاظ وعبارات قد أضنى عليها كاتبها أثواباً من الرموز والإشارات ، ورص بعضها إلى جانب بعض ، فكان منها هذا الحديث الطويل المسهب ، أو ذاك الحديث القصير المقتضب ، الذي يلوح أحدهما أو كلاهما وكأنه لا ضابط له ، ولا رابط بينه ، وقد يسرف أحياناً في حكمه فيزعم أنه لغو خلو من أي معنى فلا وراءه طائل ، ولا فيه غناء ، ولو قد اصطنع قليلاً أو كثيراً من التريث والتؤدة فضلاً عما ينبغي أن يكون له من ملكات الفهم والتأويل والتعليل والملازمة بين القرينة والبيئة ، وبين ما هي قرينة له وبيئة عليه ، لعدل عن فهمه ، وعدل في حكمه ، وكان عن الإسراف أبعد ، وإلى الإنصاف أقرب .

لقد خلف ابن عربي فيما خلف من مصنفات تألف منها تراثه الروحي الضخم الرائع ، كتاباً بلغ فيه غاية الإلغاز ونهاية الإغراب حتى لا يكاد أن يتحدث عن موضوع من الموضوعات ، أو مشكلة من المشكلات ، إلا رمزاً ، وإغراباً ؛ وليس أدل على إمعانه في هذا الإغراب وذلك الرمز من أنه أطلق على هذا الكتاب اسم (عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب)

وفي مستهل هذا الكتاب أبان ابن عربي عن الغرض الذي قصد إليه منه ، ومن غيره من المصنفات الأخرى ، وها هنا يتحدث أولاً عن مصنف آخر غير (عنقاء مغرب) ، وكان قد صنفه من قبل ، وهو كتابه المسمى (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية) ، فإذا هو يقول إنه جعل في هذا الكتاب من الإنسان عالماً صغيراً منسوخاً من العالم الكبير ، بحيث أن كل ما ظهر في الكون الأكبر ، فهو في هذا العين الأصغر ، وإذا هو لا يتحدث هنا عن مضاهاة الإنسان بالعالم على الإطلاق ، بل عما يقابل الإنسان من جهة الخلافة والتدبير ، فبين ما هو من الإنسان كاتب ، وما هو وزير ، وما هو القاضي العادل ، وعن يكونون من أفراد الإنسان أمناء ، وعاملين على الصدقات ، وسفراء ، وعن السبب الذي جعل الحرب بين العقل والهوى ، كما رتب مقابلة الأعداء ، ومتى يكون اللقاء ، وعن نصرة الإنسان نصراً مؤزراً ، وتكوينه أميراً مدبراً ، وعن إنشاء الملك ، وإقامة الحياة ببعض عاله ، والمهلك ببعضه الآخر ، فكمثل الغرض ، وآمن من كان في قلبه مرض . ثم يستطرد ابن عربي فإذا هو يقول إنه كان قد نوى أن يجعل في هذا الكتاب ما يوضحه تارة ، وما يخفيه تارة أخرى ، وأين يكون من هذه النسخة الإنسانية ، والنشأة الروحانية ، مقام هذا الإمام ، المنسوب إلى بيت النبي المقامي والطيني ، وأين يكون منها أيضاً ختم الأولياء ، وطابع الأصفياء . ثم رأى ما أودع الحق من الأسرار لديه ، وتوكل في إبرازه عليه ، فجعل هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين . ويقول أيضاً إنه متى تكلم على مثل هذا ، فهو إنما يذكر العالمين ، ليتبين الأمر للسامع في الكبير الذي يعرفه ويعقله ، ثم يضاهية بسرّه المودع في الإنسان الذي ينكره ويجهله ، إذ ليس لابن عربي — كما يقول — من غرض في كل ما يصنف في مثل هذا الفن ، إلا معرفة ما وجد في هذا العين ، لا معرفة ما ظهر في الكون . ثم يتساءل ابن عربي فيقول : « هل ينفعني في الآخرة كون السلطان عادلاً أو جائراً ، أو عالماً أو جاهلاً . لا والله يا أخي ، حتى أنظر ذلك السلطان مني وإلى ، وأجعل عقلي لإماما

عليّ ، وأطلب منه الآداب الشرعية في باطنى وظاهرى ، وأبايعه على إصلاح
أولى وأخرى . فمتى لم أجعل هذا نظرى هلكت ، ومتى أعرضت
عن الاشتغال بالناس تمكنت من نجاتى وتملكت ، إذ قد قال صلى الله عليه وسلم
يخاطب جميع أمته : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ، فقد أثبت
صلى الله عليه وسلم الإمامة لكل إنسان فى نفسه ، وجعله مطلوباً بالحق فى عالم
غيبه وحسه . فإذا كان الأمر على هذا الحد ، ولزمنا الوفاء بالعهد ، فمالنا
نفرط فى سبيل النجاة ، ونقنع بأحط الدرجات ، ماهذا فعل من قال : إني
عاقل وتجنب هذه المعامل . فمتى ما ذكرت فى كتابى هذا أوفى غيره حادثاً
من حوادث الأكوان ، فإنما غرضى أن أثبت فى سمع السامع ، وأقابله بمثله
فى الإنسان ، فنصرف النظر فيه إلى ذاتنا ، الذى هو سبيل نجاتنا ، فأنشيه
بكليته فى هذه النشأة الإنسانية على حسب ما يعطيه المقام ، إما جسمانية ،
وإما روحانية . فإياك أن تتوهم أيها الأخ الشقيق ، أن غرضى من كتبى
كلها الكلام فيما خرج عن ذاتى ، من غير أن تلحظ فيه سبيل نجاتى .

فما أبالى إذا نفسى تساعدنى على النجاة بمن قد فاز أو هلكا
فانظر إلى ملكك الأدنى تجرد فى كل شخص على أجزائه ملكا
وزنه بالعدل شرعا كل آونة واسلك به خلفه من حيث ملكا
ولا تكن ماردا تسعى لمفسدة فى ملكك ذاتك لكن فيه كن ملكا
فليتأمل ولى هذا الكتاب ، فإنى أذكر الأمر من العالم الأكبر ، وأجعله
كالقشر ، وأجعل ما يقابله من الإنسان كاللباب للسبب الذى ذكرته أن يتبين
للسامع ما يجهله فى الشيء الذى يعرفه ويعقله ، ولو وصل فهمه إليه دون
ذكرى إياه ، مالحظت ساعة بحياه ، ولا عرجت لحظة بارق على معناه ، فإنما
أسوقه مثالا للتقريب ، ومجالا للتهذيب ، وسأورد ذلك إن شاء الله تعالى فى هذا
الكتاب من لآلى الأصداف ، ونواشئ الأعراف ، التى هى أمثال نصبها الحق
للمؤمنين والعارفين ، حباله صائده ، وتحفة قاصده ، وعبرة لبيب ، وملاطفة حبيب
(ابن عربى : عتقاء مغرب ، المطبعة الرحمانية ص ٤ - ص ٧) .

فها هنا ألفاظ ملغزة ، وعبارات مرموزة ، وأمثال مضروبة ، وكلها قد استمدتها ابن عربي تارة من معجم الكون الطبيعي ، وتارة أخرى من معجم العين الإنساني ، وعبر بها عن تصوره للتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ، تعبيراً ينبغي أن ينظر إليه ، على أن المراد به ، والمقصود منه ، إنما هو الإنسان باعتباره عالماً أصغر بالقياس إلى العالم الأكبر ، وما يدبر به هذا الإنسان في مملكته الإنسانية ، تدبيراً قوامه معرفة ما في هذا العالم الأصغر ، لا مجرد الوقوف عندما في العالم الأكبر من الظواهر الطبيعية ، والمظاهر الكونية ؛ وهذا يعني بعبارة أخرى أن غرض ابن عربي من كتابه هذا ، ومن غيره من كتبه الأخرى ، إنما هو سلوك الإنسان في حياته النظرية والروحية والعملية ، سلوكاً يصلح به ظاهره وباطنه ، ويغلب فيه عقله على هواه ، ويجنبه مواطن الهلاك بقدر ما تكتب له معه النجاة ، كل ذلك في سياق متسق ، وفي نطاق مؤتلف ، من هذه الأمثال المضروبة ، وتلك الألفاظ الملغزة والعبارات المرموزة ، التي لا تحق قرائنها ومناسباتها على فهم الفاهم ، بقدر ما تجل عن وهم الواهم ، لاسيما أن كل أولئك إذا فهم بعضه في ضوء بعض ، ونوسب بين بعضه وبين بعض ، وقرن بعضه إلى بعض ، كان فهمه أنصع ، وكانت دلالاته أسطع ، وكان الحصول على معانيه ، والكشف عن خوافيه أجدى وأنفع . وكيف لا يكون ذلك كذلك ، وهاهوذا ابن عربي نفسه قد قدم لنا هنا مفتاح كل ما يعرض في كتبه من مغاليق ، وهو أن ذاته وحياته ونجاته ، وأن نظره وشعوره وسيره ، كل أولئك إنما يؤلف عنده محوره الرئيسي الذي يدور عليه أى كلام له ، في أى كتاب صدر عنه . وهكذا نتبين مع ابن عربي فيما سبق أن الرمز المصطنع هنا على ضربين : رمز إنساني من ناحية ، ورمز كوني من ناحية أخرى ؛ ولكننا إذا أوغلنا معه في ألوان الرمز التي نجدها منبثة هنا وهناك ، في هذا الكتاب أو ذاك ، عرفنا أن الرمز يتلون عنده بتنوع الموضوعات التي تعرض له ويعرض لها ، ويتعدد بتفاوت طبيعة الكائنات التي يعكف عليها ، ويتحدث عنها : فمن

الرمز الإنسانى مثلاً ما يتلون بلون غزلى فيه الحب ، وما يتعلق بالحب من أسماء الأشخاص أو الأماكن والأشياء ، ومن أحوال العشاق والمعشوقات التى تعرض لهم ، وتتعاقب على قلوبهم ، كل أولئك وكثير غيره مما يفيض به أدب الغزل العنبرى أو الأفلاطونى أو الحسى ، هو الأدوات التى استعان بها ابن عربى على التعبير عما هو بسبيل التعبير عنه من حقائق علوية أو سفلية ، ودقائق روحية أو مادية ، ورقائق نفسية أو قلبية . كما أن من الرمز الإنسانى أيضاً ما يصطبغ بصبغة خمرية ، وفيه يكون الدور الرئيسى للخمر ، وما يتصل بها من مرادفات لها ، أو أماكن تتناول فيها ، أو أشياء تستخدم فى شربها ، أو أحوال تعرض للمدمنين عليها ، إلى غير ذلك مما لا يتسع المقام هنا للإفاضة فيه فى الحديث عن هذين اللونين الغزلى والخمرى بنوع خاص ، لاسيما أن لى فى هذا الموضوع بحثاً قد سبق أن نشر بعدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ م من (المجلة) التى تصدرها وزارة الثقافة عن طريق الدار المصرية للتأليف والترجمة ، فليرجع إلى هذا البحث تحت عنوان (أشواق وأذواق) من أراد أن يستزيد ، فلعلة واجد فيه بعض ما يريد .

هذا فيما يتعلق بالرمز الإنسانى الذى تستقى عناصره من معين النفس الإنسانية ومستلزماتها ، أما فيما يتعلق بالرمز الكونى الذى تستقى عناصره من منابع الطبيعية فى هذا العالم المادى الحسى الذى يعيش فيه الإنسان ، وما فى هذا العالم من سماوات وأرض ، وما فى السماوات من كواكب وأفلاك ، وما على الأرض من حيوان ونبات ، وجبال وتلال ورمال ، وما يشق الأرض أو يحيط بها من أنهار وبحار ، وما فى البحار من أصداف ولؤلؤ ومرجان ، فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره قد وجد فيه ابن عربى معيناً لا ينضب للأشياء التى كان ابن عربى يصطنع أسماءها رموزاً وإشارات إلى نفحات وإشراقات ، مفعمة بالأسرار ، وفياضة بالأنوار ، وإنه لمعين كان يكنى ابن عربى أن يمد يديه إليه ، فيستخرج منه خير ما فيه ، ويجد عنده أصدق وأدق ما يواتيه .

على أن هناك لدى ابن عربي عدا هذه الألوان من الرمز ، لونين آخرين ، ليس أحدهما أو كلاهما رمزاً كونياً أو إنسانياً ، وهما هذان الرمزان اللذان أصبر عن أحدهما بأنه عددي ، وعن الآخر بأنه حرفي ، لأن أداة التعبير هنا هي الحرف ، وهناك هي العدد : فالأحد والأحادية ، والواحد والوحدانية ، والاثنان والاثنيانية ، والفرد والفردية ، والزوج والزوجية ، والوتر والوترية ، والشفع والشفعية ، كل أولئك وكثير غيره رموز عديدة عبر بها ابن عربي عن كثير من أنحاء فلسفته التصوفية ، وفصل القول فيها وأبان عن الغرض منها في بعض رسائله القصار مثل « كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ص ١ - ١٦ » . فالألف والذال والذال والراء والزاي والواو ، والواو المهموز ما قبلها ، والباء المكسور ما قبلها ، والباء والجيم والحاء ، بل الحروف كلها ، إنما هي عند ابن عربي دلالات رمزية على حقائق وجودية ، وقد أظهرنا ابن عربي في بعض رسائله القصار أيضاً على ما يعنيه من هذه الرموز الحرفية . لاسيما فيما يعرف من مصنفاته باسم (كتاب الألف) وباسم (كتاب الحروف) ، ونجد أمثلة كثيرة على الأوجه التي استعمل عليها هذه الرموز الحرفية في (كتاب الأحدية أو الألف) الذي أشرنا إليه آنفاً .

ولكي يتبين لنا الكيفية التي اصطلح مع نفسه عليها في استعماله هذا الرمز الحرفي من ناحية ، وذاك الرمز العددي من ناحية أخرى ، يحسن أن نقف معه عند قوله في الرمز العددي وهذا نصه :

« أحدية حمد الواحد في وحدانيته ، وحدانية حمد الأحد في أحديته ، فردية حمد الوتر في وتريته ، وترية حمد الفرد في فرديته . الله أكبر !! استلوك الناظر النظر ، وفق الخاطر بهذا حين حضر ، على بحر خطر ، لاح بالتضمين لا بالتصريح وجود البشر ، وفيه واحد في حمد الواحد في اثنيانيته ، فردية حمد الفرد في زوجيته ، وترية حمد الوتر في شفيعته ، بقى حمد الأحد أحداً في أحديته . صلاة الواحد تسيحة على الإنسان الواحد ، إلى عد الخارج بعد

الضرب الموقوف على صناعة العدد ، وهكذا الفرد والوتر ماعدّ الأحـد ، فإذا عادت الصلاة عليه ، لما لم تجد من تستند إليه ، سلم من هذا المقام تسليما « (كتاب الأحـدية : مجموع الرسائل ، ص ٢) .

على أن ابن عربى الذى يستهل كتابه الألف وهو كتاب الأحـدية هذا الاستهلال الممعن فى الإلغاز والإغراب ، لا يلبث أن يستطرد بعد ذلك مباشرة استطرادا ليس من شك فى أنه يلقى كثيرا من الأضواء التى تبدد كثيرا من الغموض الذى يكتنف هذه الرموز العددية على وجه يجعل منها كلاما لا تكاد أفكار صاحبه وخطراته فيه أن تفهم حقائقهما ، أو تحلل دقائقها ، ويتبين هذا فى وضوح وجلاء إذا وقفنا معه عند عباراته التى يوجه فيها الخطاب إلى من أطلق عليهم أسماء الأئمـاء الأتقياء ، الأبرياء الأخفـياء ، فيقول لهم :

« سلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، اسمعوا وعوا ، ولا تريغوا فتقطعوا : هذا كتاب الألف وهو كتاب الأحـدية ، جاءكم بها الواحد بتثنيـتكم يوحدـها ، ورسولها الفرد لزوجيتكم يفردها ، تحققوا غايات سبلها والله تعالى يندكم بالتأييد آمين . فإن الأحـدية موطن الأحـد ، عليها حجاب العزة لا يرفع ، فلا يراه فى الأحـدية سواه ، لأن الحقائق تأبى ذلك . واعلموا أن الإنسان الذى هو أكمل النسخ ، وأكمل النشآت ، مخلوق على الوحدانية لا على الأحـدية ، لأن الأحـدية لها الغنى على الإطلاق ، ولا يصح على الإنسان هذا المعنى وهو واحد ؟ فالوحدانية لا تقوى قوة الأحـدية ، وكذلك الواحد لا يناهض الأحـد ، لأن الأحـدية ذاتية للذات الهوية ، والوحدانية اسم لها ، سمتها بها التثنية ، ولهذا جاء الأحـد فى نسب الرب ، ولم ينجىء الواحد ، وجاءت معه أصناف التنزيه ، فقال اليهود لمحمد عليه الصلاة والسلام : أنسب لنا ربك ، فأنزل الله تعالى : « قل هو الله أحد » ، فجاءوا بالنسب ، ولم يقولوا صف لنا ، ولا انعت لنا ، ثم إن الأحـدية قد انطلقت على كل موجود من الإنسان وغيره ، لئلا يطمع فيها الإنسان ، فقال تعالى : « فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحـدا » ، وقد أشرك المشركون معه الملائكة

والنجوم والأناسى والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات . فصارت الأحدية سارية في كل موجود . فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما غمت الأحدية جميع المخلوقات للسريان الإلهي الذي لا يشعره خلقه إلا من يشاء الله ، وهو قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده ، فهو ما ض نأفذ ، فما عبد عابد غيره سبحانه ، فإذا الشريك هو الأحد ، وليس المعبود هو الشخص المنصوب ، وإنما هو السر المطلوب ، وهو السر الأحد ، وهو مطلوب لا يباحق ، وإنما يعبد الرب والله الجامع ، ولهذا أشير لأهل الأفهام بقوله : « ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » ، لأن الأحد لا يقبل الشركة ، وليست له العبادة ، وإنما هي للرب ، فنه على توقيفه مقام الربوبية وإبقاء الأحدية على التنزيه الذي أشرنا إليه . فالأحد عزيز منيع الحمى ، لم يزل في العما ، لا يصح فيه تجل أبدا ، فإن حقيقته تمنع ، وهو الوجه الذي له السبحات المحرقة ، فكيف هو ؟ والواحد لم يثن بغيره أصلا ، وإنما العدد والكثرة يتصرف فيه في مراتب معقولة غير موجودة ؛ فكل ما في الوجود واحد ، ولو لم يكن واحد لم تصح أن تثبت الوجدانية عنده سبحانه ، فإنه ما أثبت لموجود إلا ما هو عليه ، كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء تدل على وحدانية في كل شيء لأمر آخر ، وما في الوجود من شيء ، من جماد وغيره ، وعال وسافل ، إلا وهو عارف بوحدانية خالقة ، فهو واحد ولا بد (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ، ص ٣ - ٥) .

وعلى هذا النحو من توضيح المشكل ، وتفصيل الجمل ، فيما يتعلق بفكرتي الأحدية والوجدانية من ناحية ، وبفكرتي التعدد والكثرة من ناحية أخرى ، وبتطبيق هذه الأفكار كلها على الوجود والموجودات ، يمضي الشيخ الأكبر في التعبير عن فلسفته الوجدانية تعبيراً رهزياً عديداً قوامه الأعداد

بصفة عامة ، والواحد والأحد بصفة خاصة ، وما يجرى على هذا الأحـد
وذلك الواحد من أحوال ونسب يتأحد فيها تارة ويتوحد فيها تارة أخرى ،
ويثنى أو يثلث أو يربع أو يخمس فيها أطواراً إلى ما لا يتناهى من تعدد وكثرة.
وليس أدل على هذا كله من قول ابن عربى نفسه، وهذا نصه : «
إن المعبود بكل لسان فى كل حال وزمان إنما هو الواحد ، والعابد من كل
عابد إنما هو الواحد ، فما ثم إلا الواحد ، والاثنان إنما هو واحد ، وكذلك
الثلاث ، والعشرون ، والمائة ، والألف إلى ما لا يتناهى ، لا تجدد سوى
الواحد ليس أمراً زائداً ، فإن الواحد ظهر فى أمر زائد ، وإن الواحد ظهر
فى مرتبتين معقولتين هكذا مثلاً ١ ، ١ ، أو ظهر فى ثلاث مراتب : ١ ، ١ ، ١
فسمى ثلاثة ، ثم زدنا واحدا فكان أربعة ، وواحدا على ذلك فكان خمسة ،
وكذلك أيضا كما أنشأه يفنيه بزواله ، فتكون الخمسة موجودة ، فإذا عدم
الواحد من الخمسة ، عدمت الخمسة ، وإذا ظهر الواحد ظهرت ، وهكذا
فى كل شىء ، فهو وحدانية الحق ، فبوجوده ظهرنا ، ولو لم تكن لم تكن ،
ولا يلزم من كوننا لم نكن أنه سبحانه لا يكون ، كما لا يلزم من عدم الخمسة
عدم الواحد ، فإن الأعداد تكون عن الواحد ، ولا يكون الواحد عنها ،
فلهذا نظهر به ولا يعلم بعدمها ، وكذلك أيضا فيما تناوله من لم تكن هو
فى المرتبة المعقولة له لم يظهر » (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ،
ص ٥ - ٦) .

فهاهنا كلام مبين كل الإبانة عن مذهب تصوفى فى الوحدة والكثرة
لصاحب ذوق روحى إن دل على شىء فإنما يدل على ما لصاحب هذا اللوق
وذلك المذهب من براعة عجيبة ، وقدرة فائقة ، فيما هو بسبيل البحث عنه
من الحقيقة العلية ، وعمادونها من الحقائق الأخرى ، وعماد يقابل هذه الحقائق
المعقولة من سلسلة مراتب الكائنات الموجودة ، سواء ما كان من هذه
الكائنات الموجودة علويا أو سفليا ، بحيث يتبين أن الأمر عند ابن عربى
فى فلسفته التصوفية الإلهية ، والإنسانية والكونية ، إنما يدور على فكرة

أصلية وأصيلة معاً، وهى فكرة الواحد ، الذى هو عنده كل شىء، ويصدر عنه كل شىء ، ويرد إليه كل شىء ، ومع ذلك لا يصح أن يتحد به أن يتحد هو بأى شىء ، كما فطن هو على طريقته البارعة إلى أن الاتحاد لا يصح فى هذا الموضع ، فإذا هو بينه عليه ، ويحذر منه ، فيقول: « فنفطن لهذا الواحد والتوحيد ، واحذر من الاتحاد فى هذا الموضع ، فإن الاتحاد لا يصح ، فإن الذاتين لا تكون واحدة ، وإنما هى واحدة الواحد فى مرتين » (كتاب الأحذية : مجموع الرسائل ، ص ٦) . وأى فطنة أبرع ، وعبرة أروع ، من أن ابن عربى فيما ينه به، ويحذر منه ، من جواز الاتحاد الذى لا يصح فى نظره بين الذاتين ، كان أمعن ما كان فى التعبير عما يعنيه من نقي الاتحاد بلغة الوحدة التى لا اثنينية ولا كثرة معها ، وذلك إذ يصطنع مع لفظة ، « الذاتين » وهى «ثناة الفعل المضارع » تكون ، وضمير الغائب للمؤنثة « هى » ، وهذا أوداك لا يصطنع أحدهما أو كلاهما فى اللغة الاتحاد عن مفردة مؤنثة واحدة لا عن اثنتين كانتا كذلك ثم صارتا ذاتا واحدة .

— ٣ —

روائع من الكنوز فى بدائع من الرموز

بقى أن نقف مع الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى عند طائفة من نصوصه التى حفلت بروائع من الكنوز ، مودعة فى بدائع من الرموز ، وأن نطيل وقوفنا عندها ، وتأملنا فيها ، وتذوقنا لها ، فلعلنا نستطيع أن نستلهمها ، ونستهديها ، وأن نستكنهها ونستوحىها ، على أوجه من التأمل والتدبر والتذوق يتاح معها لقلوبنا وعقولنا وأذواقنا أن نتعرف على ما صورت من حقائق ، وما عبرت عنه من دقائق ، وما تأرجت به من رقائق ، تتصل ، كلها من قريب أو من بعيد بأرفع الموضوعات وأسمىها ، ويختلف الموجودات من أعلاها إلى أدناها ، كالمعرفة أو العرفان وطبقات العارفين ، والذات الإلهية ، وصفاتها وتجلياتها فى الأكوان ، والحقيقة المحمدية ومقاماتها وكالاتها ، والعوالم

من علوية وسفلية ، ومن ملكية وإنسانية ، ومن حيوانية ونباتية وجمادية ، بحيث نتين معه من هذا كله ، أن الشيخ الأكبر لم يكن صاحب ذوق فحسب ، ولا صاحب عقل ونظر عقلي فحسب ، ولا مصطنعا لأسلوب الرمز على أى الوجهين فحسب ، وإنما كان هذا كله حتى لتكاد شخصيته الصوفية وشخصيته الفلاسفة تتشجان بوشاح واحد لا ندرى معه إلى أى الطائفتين يصح أن ننسب ابن عربي ، أهو إلى الفلاسفة المدققين أم إلى الصوفية الدائقين المحققين أقرب وأنسب .

ومهما من شئء فلا أدع الشيخ الأكبر يتحدث بلسان حاله ومقاله ، ثم لأعقب عايه بعد ذلك بما أراه أوضح لحاله ، وأبين عن مقالته ، والله ولي التوفيق .

١ — كنوز عرفانة في رموز بحرية ونهرية :

قال ابن عربي في « كتاب شق الحبيب » مانصه :

« قال السالك : أشهدني الحق الأنهار ، وقال لي : تأمل وقوعها . فربأيتها تقع في أربعة أبحر : الواحد يرمى في بحر الأرواح ، والثاني يرمى في بحر الخطاب ، والنهر الثالث يرمى في بحر الشكر ، والنهر الرابع يرمى في بحر الحب . ويتفرع من هذه الأنهار الأربعة ، ويتفرع من ذلك ، البحر المحيط ، ثم ترجع إليه من بعد الامتراج بهذه الأبحر الأربعة . فقال لي : هذا البحر المحيط بحري ، لكن ادعت السواحل أنه لها . فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار ، ثم لا بحر ، فذلك صديق ، ومن شاهده دفعة واحدة ، فذلك شهيد ؛ ومن شاهد الأنهار ثم الأبحر ، فذلك صاحب دليل ؛ ومن شاهد الأبحر ثم الأنهار ، ثم البحر ، فذلك صاحب آفات ، لكنه ناج . ثم قال لي : من كان من أهل عنائتي ، أنشأت له مركبا ، فجرى به في الأنهار حتى قطعها ؛ فإذا رميت به في الأبحر ، جرى فيها حتى ينتهي إلى البحر المحيط ؛ فإذا انتهى إليه علم الحقائق ، وكاشف الأسرار ، وإلى هذا البحر ينتهي المقربون ، ثم قال : فالؤمن به صدق وانصرف ، والعالم قام له البرهان

فأقر بصدقه واعترف ، والجاهل نظر فيه وانحرف ، والشاك تحير فتوقف ،
والظان تخيل وما عرف ، والناظر تطلع وتشوف ، والمقلد مع كل صنف
تصرف . (مجموع الرسائل : كتاب شق الحبيب ، ص ٥٣ - ٥٤) .

تعليق وتعقيب :

الحق أن ابن عربي ينطق السالك هنا بألفاظ وعبارات رمزية استطاع
ببراعته الفائقة ، وذوقه المصقول ، أن يؤلف بينها هذا التأليف الرائع ،
الذي يمكن أن نستخرج له منه نظرية في المعرفة على اختلاف درجاتها ، والعارفين
على تفاوت مقاماتهم : فهنا أربعة أنهار ، وأربعة أبحار ، وبحر محيط ،
وسواحل . أما الأنهار الأربعة فإنها تصب في الأبحار الأربعة ، كما أن من
هذه الأنهار الأربعة ينبع ويتكون البحر المحيط الذي يحيط به الله على الرغم
من أن السواحل - ولعل ابن عربي يعني بها الواقفين على سواحل هذا البحر
المحيط ممن لم يعرفوا بعد ، ولكنهم يدعون المعرفة فيزعمون أنهم يعرفون ،
وأن هذا البحر المحيط هو بحرهم ، والحقيقة أنهم لما يتحققوا بمعرفة بعد ،
لأنهم ما يزالون واقفين على السواحل دون أن يكونوا قد ألبوا بالبحر المحيط ،
أو أوغلوا فيه - قد ادعته لنفسها . وها هنا أيضاً يتبين مع ابن عربي أن المعرفة
الإنسانية إنما تتوقف على المشيئة الإلهية ، بمعنى أنها تمنح للعارفين بمقدار
ما يشاء الله أن يشهدهم عليها ، وهذا يعني بعبارة أخرى أن الله هو الذي
يمنح المعرفة للإنسان منحاً وهبياً ، وليس الإنسان هو الذي يحصل هذه
المعرفة تحصيلاً كسبياً .

ولعل فيما يرمز به ابن عربي من أسماء أطلقها على هذه الأبحار الأربعة ،
ما يمكن أن نتبين منه أن المعرفة على اختلاف درجاتها الروحية إنما هي تعريف
من لدن الله ، أكثر من أنها تعرف من جانب الإنسان : فتسمية أحد هذه
البحار ببحر الأرواح ، وثانيها ببحر الخطاب ، وثالثها ببحر الشكر ،
ورابعها ببحر الحب ، من شأنها أن تظهرنا على أن الأرواح والخطاب
والشكر والحب ، - وكلها من شئون العالم العلوي في كل شيء ، وليست

من شئون العالم السفلى فى أى شىء — إنما هى أصلح وأصدق أدوات الوصول إلى المعارف العليا .

ولا يقف ابن عربى فى نظريته فى المعرفة عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى مقامات العارفين التى يرتبها ترتيباً تنازلياً بحسب مايتاح لكل منهم من معرفة : فهناك صديق يشهده الله على البحر المحيط ، وهو البحر الكلى من بحار المعرفة ، من دون البحار الأربعة الأخرى ، وهى جزئية بالقياس إلى ذلك البحر الكلى ؛ وهناك شهيد يشاهد البحر المحيط لأول وهلة ؛ وهناك صاحب دليل يشاهد مشاهدة تتدرج فيها معرفته بين الأنهار التى معرفتها معرفة جزئية ، وبين البحار التى معرفتها معرفة كلية ؛ وهناك بعد هذا كله صاحب آفات ، وهو هذا الذى يضطرب فى معرفته بين البحار الكلية من ناحية ، وبين الأنهار الجزئية من ناحية أخرى ، وبين البحر المحيط من ناحية ثالثة ، ولكنه ظافر فى منتهى مضطربه بالنجاة .

على أن أعلى مرتبة من مراتب العرفان عند ابن عربى ، هى تلك التى يطلق عليها اسم « مرتبة أهل العناية » ، ومن كان من أهل هذه العناية فهو هذا الذى يخصه الله ، فإذا هو ينشئ له مركباً يجرى به فى الأنهار حتى يقطعها ، ثم يسلمه إلى البحار حتى ينتهى إلى البحر المحيط الذى إذا انتهى إليه فقد تحقق بمعرفة الحقائق ومكاشفة الأسرار ، وإلى هذا البحر ينتهى المقربون .

وفضلاً عن هذا كله ، فإن ابن عربى يصنف طبقات أهل المعرفة تصنيفاً يبلغ بعدتهم عنده إلى أصناف سبعة هى :

مؤمن مصدق منصرف ، وعالم مقر بعد قيام البرهان معترف ، وجاهل ناظر منحرف ، وشاك متحير متوقف ، وظان متخيل ما عرف ، وناظر متطلع متشوف ، ومقلد مع كل صنف متصرف . وهكذا نرى أن ابن عربى فيما قدم من كنوزه العرفانية فى رموزه النهرية والبحرية ، لم يغادر

صغيرة ولا كبيرة تتصل بالمعرفة والعارفين ، إلا أحصاها واستقصاها ، بحيث يمكن أن يقال عنه في غير ما تردد إنه إنما يعطينا هنا نظرية متكاملة متسقة في المعرفة .

٢ - كنوز إلهية في رموز عددية :

سبق أن تحدثنا عن الرمز العددي عند ابن عربي ، وأن استشهدنا على هذا اللون من ألوان الرمز بطائفة من نصوص الشيخ الأكبر المستقاة من (كتاب الأحدية انظر ص ٣٢١ - ٣٢٤ من هذا البحث) ، وها نحن أولاء نستطرد معه هنا فنثبت بعض النصوص الأخرى التي يتبين منها كيف أثبت هذا الشيخ الأكبر وجود الذات الإلهية وجودا أحديا لا وحدانيا فحسب ، ولا واحديا فحسب ، وإنما هو أحدى بأدق مافى الأحدية من نفى الاثنينية والشركة والتكرار : قال ابن عربي في « كتاب الأحدية » ، متحدثا عن الذات الإلهية ، ما نصه :-

« ولهذا إذا ضربت الواحد في نفسه ، لم يظهر لك سوى نفسه ، فاضرب أنا في أنا ، يخرج لك في الخارج هو . وهكذا كل واحد يضرب في نفسه ، حتى الحمل إذا ضربت الحملة في الحملة آحادا ، يخرج لك من الأعداد أحد الحملتين كاملة في مرتبة كل واحد من آحاد تلك الحمل المضروب فيها ، وذلك لأن الحملة واحدة في الحمل ، والحمل آحاد ، والآحاد تكرر في مراتب ؛ فالوحدانية سارية ما ثم غيرها ، والثنية مثل الحال لا موجودة ، فإن الحقيقة تنفيها أو تأبأها ، ولا معدومة فإن الحق يثبتها ؛ ومثال ما ذكرنا من الحمل أن تقول : أربعة في أربعة ، فيكون الخارج ستة عشر ، وكأني قلت : إذا مشت الأربعة بحملتها في آحاد هذه الأربعة أو في آحاد نفسها ، وهو الصحيح بالضرورة ، تكون ستة عشر ، لأن الأربعة حقيقة واحدة ، والستة عشر حقيقة واحدة ، فما صلر عن الواحد إلا واحد ، أو هي معنى قولنا : هي هو ، الصحيح ؛ وكذلك إذا قلنا :

سبعة في ثمانية ، فهذا في الضرب المختلف ، فيكون مجموع الخارج منها ستة وخمسين واحدا ، وكأني قلت : إذا مشت السبعة في آحاد الثمانية ، أو الثمانية في آحاد السبعة ، كم مرتبة تظهر من الآحاد ؟ فلا بد أن تقول : ستا وخمسين واحدا ، فكأنك قلت : الواحد مشى ستة وخمسين منزلة فهكذا فلتعرف الواحد . إلا أن معنى الواحد لا يشاركه اسم سوى اسم الوتر ، فإنه يشاركه في المبدأ ، ولهذا يجوز الوتر بركتين وبثلاثة ، فيشارك الفرد أيضا ، فإن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فما فوق في كل عدد لا يصح أن يقسم بالسواء كالخمسة والسبعة والتسعة والأحد عشر وما أشبه ذلك ، فكأن الوتر طالب ثار من الواحد ، لأنه أخفى رسمه وعزله من أكثر المواضع ، وما بقي له إلا القليل ، مثل الوتر في مراتب الصلاة ، وفي أسماء الحق . والواحد مسترسل منسحب على كل المراتب والمنازل ، وقد جاء في اللغة : الوتر الذحل ، وهو طلب الثار ، وإنما شارك الوتر الواحد في المبدأ ، لكونه عزله من أكثر المراتب وبالعكس ، وإنما عزل الواحد الوتر لكونه شاركه في المبدأ ، لكن قد أباحه له ، لأنه فيه ، وأبقى الفردانية في المراتب مثل الواحد ، لأنه لم يشارك في المبدأ ، إلا أنه أباحه فيه بتسوية فلا يزال ، لأنه تحت حكمه . الوتر ما والاه الواحد ، فلهذا سعى فيما ذكر » (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ص ٦-٨) .

تعليق وتعقيب :

في الحق أن الرمز العددي الذي يصطنعه ابن عربي هنا في هذا النص ، أوضح وأبين من أن نشير إليه أو ندل عليه : فالأعداد واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة وسبعة وثمانية وتسعة وأحد عشر وستة عشر وستة وخمسين ، وألفاظ الواحدية والأحدية والوحدانية والاثنيانية ، كل أولئك أعداد أو نسب إلى أعداد ، عرف ابن عربي كيف يستغلها في الإبانة عن حقيقة الذات الإلهية ، والتعبير عن أحديتها التي انفردت بها ، ولا يشاركها أي

موجود فيها ، كما أن الضرب وهو عملية حسابية عددية كانت سبيله إلى إثبات أن الآحاد والحمل مضروبة في نفسها ، إنما هي سبيل كل من هذه الحمل وتلك الآحاد إلى ألا يخرج منها إلا الأحد نفسه ، وإلا الحملة مكرره ، إذ الحملة آحاد ، والآحاد تكرار الواحد في مراتب ، وإذا كان ذلك كذلك ، وكانت الوجدانية سارية في جميع الموجودات ، بخلاف الأحدية فإنها مقصورة على الذات الإلهية ، وكانت الاثنينية لا هي بالموجودة ولا هي بالمعدومة ، وإنما هي حال يتكرر فيها الواحد مرتين فقد ترتب على هذا كله أن تكون الأحدية هي أنخص الخصائص الذاتية للذات العلية التي لا يشاركها فيها أى من الكائنات المتعددة المتكررة على مر الزمن وتسلسل المراتب :

٣ — كنوز نورية محمدية في رموز حرفية نباتية :

لابن عربي رسالة قيمة من رسائله الصغار ، تعرف باسم (شجرة الكون) ، ولكنها على صغرها قد اتسعت عنده للحديث عن كثير من عناصر فلسفته التصوفية التي تشتمل على كثير من الكنوز الرمزية المتصلة بالذات العلية ، والحقيقة المحمدية ، وسلسلة المراتب الكونية ، وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، ولهذا آثرت أن يكون شاهد الشيخ الأكبر على الحقيقة المحمدية وسلسلة المراتب الوجودية ، مستقى من هذه الرسالة ، فهي على طريقته الرمزية أدل ، وفي براعتها الفنية ، وصياغتها الأدبية ، أفضل وأجل . فقد تحدث ابن عربي عن الكون في تكوينه ، فإذا هو يرى أن الكون كله شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده في أروع لفظ ، وأبدع عبارة ، وذلك على الوجه الذي ينطق به قوله :— شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده في أروع لفظ ، وأبدع عبارة ، وذلك على الوجه الذي ينطق به قوله :—

» فإني نظرت إلى الكون وتكوينه ، وإلى المكنون وتدوينه ، فرأيت

الكون كله شجرة ، وأصل نورها من حبة « كن » ؛ قد لقحت كاف الكونية بلباقح حبة « نحن خلقناكم » فانهقد من ذلك البزر ثمرة « إنا كل شئ » خلقناه بقدر » ، وظهر من هذا غصنان مختلفان ، أصلهما واحد وهو الإرادة وفرعها القدرة ، فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان : كاف الكمالية « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وكاف الكفرية « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » . وظهر جوهر النون . نون النكرة ، ونور المعرفة . فلما أبرزهم من العدم على حكم مراد القدم ، ورش عليهم من نوره ، فأما من أصابه ذلك النور فحذق إلى تمتال شجرة الكون المستخرجة من حبة « كن » ، فلاح له في سر كافها تمثال « كنتم خير أمة » ، واتضح له في شرح نونها « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ، وأما من أخطأه ذلك النور فطولب بكشف المعنى المقصود من حرف كن فإنه غلط في هجائه ، وخاب في رجائه ؛ فنظر إلى مثال كن فظن أنها كاف كفرية بنون نكرة ، فكان من الكافرين . وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجاء حروفها ، وما شهد من سرائر خفائها ، دليله قوله (ص) إن الله خلق خلقه في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ، ومن أخطأه ذلك النور ضل وغوى . . . (شجرة الكون ص ٢ - ٣)

إلى أن يقول :-

« فلما كانت هذه الحبة بذر شجرة الكون ، وبزر ثمرتها ، ومعنى صورتها ، أحبيت أن أجعل للمكون مثالا ، وللموجود تمثالا ، ولما ينتج منه من الأقوال والأفعال والأحوال منوالا ، فمثلت شجرة نبتت عن أصل حبة كن ، وكل ما يحدث في الكون من الحوادث كالتقص والزيادة ، والغيب والشهادة ، والكفر والإيمان ، وما يثمر من الأعمال وزكاة الأحوال ، وما يظهر من أزهير القول ، والتوق والنوق ، ولطائف المعارف ،

وما تورق به من قربات المقربين ، ومقامات المتقين ، ومنازلات الصديقين ،
ومناجات العارفين ، ومشاهدات المحبين ، كل ذلك من ثمرها الذى أثمرت ،
وطلعها الذى أطلعت : فأول ما أنبت هذه الشجرة التى هى حبة كن ثلاثة
أغصان : غصن ذات اليمين ، فهم أصحاب اليمين ، وآخر غصن منها ذات
الشمال ، ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الاستقامة فكان منه
السابقون المقربون . فلما ثبت واستعلى جاء من فرعها الأعلى ، وجاء من
فرعها الأدنى ، عالم الصورة والمعنى : فما كان من قشورها الظاهرة ،
وستورها البارزة ، فهو عالم الملك ، وما كان من قلوبها الباطنة ، ولباب
معانيها الخفية ، فهو عالم الملكوت ، وما كان من الماء الحار فى شربانات
عروقها ، الذى حصل به نموها ، وحياتها وسموها ، وبه طلعت أزهارها ،
وأينعت ثمارها ، فهو عالم الجبروت ، الذى هو سر كلمة « كن » . ثم
أحاط بالشجرة حائط ، وحد لها حدود ، ورسم لها رسوم : فحدودها
الجهات ، وهن العلو والسفل ، واليمين والشمال ، ووراء وأمام ؛ فما كان
أعلى فهو حدها الأعلى ، وما كان أسفل فهو حدها الأسفل ، وأما رسومها
وما فيها من الأفلاك والأجرام والأملك والأحكام والآثار والأعلام ،
فجعل السبع الطباق ، بمنزلة ما يستظل به من الأوراق ، وجعل الكواكب
فى الإشراق ، بمنزلة الأزهار فى الآفاق . وجعل الليل والنهار بمنزلة ردائين
مختلفين : أحدهما أسود يرتدى به ليحتجب عن الأبصار ، والآخر أبيض
يرتدى به ليتجلى على ذوات الاستبصار . وجعل العرش بمنزلة بيت مال
هذه الشجرة ، وخزانة سلاحها ، فمنه يستمد ما فيه صلاحها ، وفيه سواس
هذه الشجرة وخدمها « وترى الملائكة حافين من حول العرش » ، إليه
يتوجهون ، وعليه يعولون ، وحوله يحومون ، وبه يطوفون ، وحيثما كانوا
فإليه يشيرون ؛ فمتى حدث فى الشجرة حادثة ، أو نزل بشيء منها نازلة ،
رفعوا أبدي المسألة والتضرع إلى جهة عرشه ، يطلبون الشفاء ، ويستعفون
عن الخطأ ، لأن موجد هذه الشجرة لا جهة إليه ليشار إليها ، ولا إنسية

له يقصدونها ، ولا كيفية له يعرفونها . فلو لم يكن العرش جهة يتوجهون إليه للقيام بخدمته ، ولأداء طاعته لصلوا في طلبهم فهو سبحانه وتعالى إنما أوجد العرش لإظهار ألقدرته ، لا محلاً لذاته ، وأوجد الوجود لا الحاجة له به ، وإنما هو إظهار لأسمائه وصفاته : فإن من أسمائه الغفور ، ومن صفاته المغفرة ، ومن أسمائه الرحيم ، ومن صفاته الرحمة ، ومن أسمائه الكريم ، ومن صفاته الكريم ؛ فاختلفت أغصان هذه الشجرة ، وتنوعت ثمارها ، ليظهر سر مغفرته للمذنب ورحمته للمحسن ، وفضله للطائع ، وعدله للعاصي ، ونعمته للمؤمن ، ونقمته على الكافر ، فهو مقدس في وجوده عن ملامسة ما أوجده ، ومجانبة ، ومواصلته ومفاصلته ، لأنه كان ولا كون ، وهو الآن كما كان ، لا يتصل بكون ، ولا ينفصل عن كون : لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث ، لامن صفات القدم ، لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال ، ويلزم من الانتقال والارتحال التحول والزوال ، والتغير والاستبدال ، هذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال ، فسبحانه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ... » (شجرة الكون ص ٤-٥)

وهكذا كان حديث ابن عربي عن الذات العلية ، وحقيقة الألوهية حديثاً رمزياً رائعاً بارعاً ، ليس من شك في أن ألفاظه وعباراته ليست في حاجة إلى أن يشار إلى مواطن الروعة — والبراعة فيها ، وقرائن المناسبة والنسبة بينها . أمّا كيف كان حديثه عن الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي على طريقته الرمزية النباتية تلك ، فذلك ما نتبينه معه من خلال شجرته الكونية ، وذلك على الوجه الذي يظهرنا على أن الله عز وجل قد « عمد حوالى هذه الشجرة إلى أصل حبة كن ، فاعتصر صفوة عنصرها — ونخضها حتى بدت زبدتها ، ثم صفاها بمصفاة الصفوة حتى زال وخمها ، ثم ألقى عليها من نور هدايته حتى ظهر جوهرها ، ثم غمسها في بحر الرحمة حتى عمدت بركتها ، ثم خلق منها نور نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم زين

بنوره الملاء الأعلى حتى أضواء وعلا ، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور ، فهو أولهم في المسطور ، وآخرهم في الظهور ، وقائدهم في النشور . ومبشرهم بالسرور ، ومتوجههم بالخبور ، فهو مستودع في ديوان الإنس ، مستقر في رياض الأنس ، وحضرة الأنس . ستر معنى روحانيته بستر جسمانيته ، وغطى عالم شهوده بعالم وجوده ، فهو مستخرج في الكون ، مستنبط لأجله الكون . إن الله تعالى كون الأكوان اقتداراً عليها ، لا افتقاراً إليها . وكمال حكمته في التكوين وذلك لإظهار شرف الماء والطين ، فإنه أوجد ما أوجد ولم يقل في شيء من ذلك إني جاعل في الأرض خليفة ، وكان وجود الآدمي ، فكانت حكمته في وجود الآدمي لإظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه حكمة الأجساد لاستخراج كاف الكثرية « كنت كترأ خفياً لا أعرف » ، فكان المقصود في الوجود معرفة موجدهم سبحانه ، وكان الخصوص بآتم المعارف قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : لأن معارف الكل كانت تصديقاً وإيماناً ، ومعرفته صلى الله عليه وسلم مشاهدة وعياناً ، وبنور معرفته صلى الله عليه وسلم تعرفوا ، وبفضله عليهم اعترفوا ، فاستخرجه من لباب حبة « كن » « كزرع أخرج شطأه فآزره » بصحبته ، « فاستغلظ » بقرابته ، « فاستوى على سوقه » بصحة ذوقه ، وقوة توقه وشوقه ، فلما ظهر هذا الغصن الحمدي وسما ، أورد عوده ونما ، وانهل عليه سحب القبول وهمي ، وتباشر بظهوره الحدثنان ، وبشر بوجوده الثقلان ، وتعطرت بقدومه الأكوان ، وانتكست بمولده الأوثان ، ونسخت بمبعثه الأديان ، ونزل بتصديقه القرآن ، واهترت طرباً شجرة الأكوان ، وتحرك من الألوان والعيدان ، وكان من أغصان هذه الشجرة من أخذ ذات الشمال ، ومال يهوى الضلال ، فلما أرسلت رياح الإرسال برسالة « وما أرسلناك إلا رحمة مبين » .

لهم منا الحسنی ، فمال إليها متعطفاً ، وأما من كان مزكوماً ، أو من خلع القبول محروماً ، فإنه عصفت به عواصف القدرة ، فأصبح بعد نضارته

يابسا ، ووجه سعادته عابسا ، وراح من رجاء فلاحه قانطاً آيسا . وكان
سر هذا الغصن لقاح شجرة الجود ، ودرة صدفة الوجود .
(شجرة الكون ص ٦-٧)

وبعد أن تحدث الشيخ الأكبر عن النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية
في ذاتها على الوجه الذي رأيت ، تراه يتحدث عن آثار ذلك النور المحمدي
التي صدرت عنه ، واستمدت منه ، سواء ما كان من هذه الآثار في العالم
العلوي أو العالم السفلي ، وما كان منها روحانياً نورانياً ، أو مادياً ظلمانياً ،
وما يزال كذلك متدرجاً بين المراتب الكونية من أعلاها إلى أدناها حتى
تم على يديه هذه الصورة الكاملة المتكاملة عن شجرة الكون التي اتخذ منها
قواماً لما نحن بسبيل الإبانة عنه من روائع كنوزه المطوية في بدائع رموزه ،
فتدبر معي فيما يعرضه علينا ابن عربي من هذه الرموز المنطوية على تلك
الكنوز ، وذلك في قوله :

« كل ما يحدث في شجرة الكون من نمو وزيادة ، وأزهار وأثمار
أفكار ، ومتشابه شوق ، ومحكم ذوق ، وصفاء أسرار ، ونسيم استغفار ،
وما ينمو به من الأعمال ، وتزكو به الأحوال ، وما تورق به من رياضات
النفوس ، ومناجاة القلوب ، ومنازلات الأسرار ، ومشاهدات الأرواح ،
وما ينبت به من أزهير الحكم ، ولطائف المعارف ، وما يصعد من طيب
الأنفاس ، وما يعقد من ورق الإيناس ، وما ينشأ من رياح الارتياح ،
وما يبني على أصلها من مراتب أهل الاختصاص ، ومقامات الخواص ،
ومنازلات الصديقين ، ومناجاة المقربين ، ومشاهدات المحبين ، كل ذلك
من لقاح الغصن المحمدي ، متوقد من نوره ، مستمد من نماء نهر كوثره ،
مغذى بلباب بره ، مربى في مهد هدايته ، فلذلك عمت بركاته ، وتمت على
الخلائق رحمته « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ... »
(شجرة الكون ص ٨)

هذا إذا نظرنا مع ابن عربي إلى آثار للنور المحمدى بصفة عامة ، ومن حيث إن هذا النور المحمدى مبدأ أول لوجود كل شيء من جميع الكائنات ، ولشهود كل إنسان في جميع الطبقات ، بحيث لا يخرج عن دائرته لطيف أو كثيف على أى وجه كان هذا اللطيف أو الكثيف . أما إذا نظرنا معه إلى التفصيلات ، واستطردنا معه إلى استيعاب المدى الذى يتناوله ما صدر عن هذا النور المحمدى من أشعة وإشراقات ، فسنبجد له حديثا عجبا ، عجبا في روائع كنوزه ، المطوية في بدائع رموزه ، ولأنه ليفصل القول هنا تفصيلا أخذا ، بقدر ما أجمله هناك إجمالا فتانا ، حتى إنه في هذا التفصيل الأخاذ لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا ألم بها ، وأشار إليها ، وبلغ غاية الإبداع منها . ولعل لو استطردت معه في هذا المقام لأخذتني النشوة ، ونخرجت معه عن حدود الصحوة ، ولتجاوزت حدود القصد والاعتدال فيما ينبغي أن التزمه من قواعد البحث في هذا المجال ؛ ولكن حسبك وحسبي أن نلم معا إلاما موجزا برعوس الموضوعات التى عرض لها الشيخ الأكبر ، وصاغ التعبير عنها هذه الصياغة التى لا يكاد يقف عندها من كان له قلب وذوق إلا ملكته واسترقتة نشوة الإعجاب بها ، ومتمعة التلوق لها :

أما ما هي رؤوس هذه الموضوعات التى تتصل من قريب أو من بعيد بآثار النور المحمدى في الأكوان وتكوينها ، فإنها تتمثل أوضح ما تتمثل عند الشيخ الأكبر في أن العالم عالمان : عالم الملك ، وعالم الملكوت ، وفي الموت والبعث ، وفي أصناف الخلق وأنهم ثلاثة ، وفي الملائكة والأرواح ، وفي شجرة الكون ، وفي آدم وإبليس ، وفي حكمة خلق محمد صلى الله عليه وسلم من لطيف وكثيف ، وفي المقامات المحمدية ، وفي جبريل والأوصاف المحمدية ، وفي المراكب المحمدية في طريقها إلى الذات العلية ، وأن هذه المراكب ستة هي : البراق مركب أول ، والمعراج مركب ثان ، وأجنحة الملائكة مركب ثالث ، وجناح جبريل مركب رابع ، والرفرف مركب خامس ، والتأيد مركب سادس . فكل أولئك كنوز من لؤلؤ ومرجان ،

قد استخرجها الشيخ الأكبر من محيط فلسفته الذوقية في الله والعالم والإنسان،
وحسينا في هذا البحث القدر الذي قدمت بين يديك على أنه آيات عليها ،
ونماذج لها ، راجيا أن يوفقني الله إلى أن أقف عندها ، وأن أكشف عنها
في دراسات مفصلة ، وفي أوقات مقبلة .

الفصل الثالث

طَرِيقَةُ الرَّمْزِ عِنْدَ ابْنِ عَرَبٍ
فِي دِيْوَانِ " تَرْجُمَانِ الْأَشْوَاقِ "
لِلدُّكْتُورِ زَكِيِّ نَجِيبٍ مُحَمَّدٍ

الأصل في الرمز هو أن يبيء لاحقاً لما يرمز له ، إذ تعرّض لنا حالة* أو فكرة* ، نريد تمييزها مما قد يختلط بها ، من أشباهها أو أضدادها ، فنبحث لها عن رمز يميزها ؛ والأغلب أن تكون الحالة المرموز لها مجردة ، وأن يكون الرمز المميز لها شيئاً محسوساً يجسد خصائصها ومعناها ، ومن ثم كثر استخدام الرمز في الدين والتصوف والشعر والفن ، وهي مجالات تختلج فيها بالنفس أفكار ومشاعر يتعلر تعريفها بالحد العلمى الرياضى الحاسم ، فليجأ صاحبها - إذا أراد التعبير عنها - إلى تصويرها في مجسّدات مما تألفه العين والأذن وغيرهما من الحواس ؛ وبمقدار ما تكون الموازاة كاملة بين الحالة الباطنية التى نريد إخراجها ، وبين الشئ المحس الذى وقع عليه اختيارنا لرمز به إلى تلك الحالة ، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها ؛ وإذن فنقطة البدء الطبيعية ، فى عملية الرمز هى اختلاجة النفس بحالة يراد التعبير عنها ، ثم يتجه طريق السير من باطن إلى ظاهر ، من حالة وجدانية داخلية ، إلى شئ محس فى دنيا الأشياء الخارجية .

لكن هذا الترتيب الطبيعى - فيما نرى - قد انعكس أحياناً عند ابن عربى

في ديوانه «ترجمان الأشواق» (١) لأنه بمثابة من وجد نفسه أمام طائفة من الرموز المجسدة، وأراد أن يلتبس لها من الحياة الشعورية الداخلية ما يصلح أن يكون مرموزات لها ؛ فالوقوف هنا شبيه بما يحدث بين الشاعر من جهة والناقد من جهة أخرى، ذلك أن الشاعر بعد أن ينبض قلبه بمخلفات وجدانه، وبعد أن يسكب هذه الخلفيات في صور محسة مجسدة، يعرضها على سامعيه أو قارئيه، يحییء الناقد — أو مجموعة النقاد — فيبدأ السير من هذه الصور الخارجية التي يصادفها في شعر الشاعر، ملتصقا طريقه إلى ما عساها أن تكون الحالات الوجدانية الداخلية التي كانت قد اختلجت في قلب الشاعر حين نظم ما نظم؛ فاتجاه السير عند الناقد مضاد لاتجاه السير عند الشاعر، فهذا ينتقل من باطن إلى ظاهر، وذلك ينتقل من ظاهر إلى باطن، وكثيراً ما يقع الناقد على أكثر من تأويل واحد للرمز الذي يحاول تأويله، فيظل يتساءل: ترى هل أراد الشاعر بهذا الرمز كذا أو كذا من حالاته؟ وما أكثر ما يختلف النقاد في تفسير الصورة الشعرية الواحدة، فهذا يرجعها إلى معنى، وذلك يرجعها إلى معنى آخر، لأن المعنى كامن في بطن الشاعر — كما يقولون — ومحاولة الوصول إليه اجتهاد قد يصيب وقد يخطئ.

وابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» كان شاعراً، ثم كان ناقداً، نظم قصائده، ثم حدث له من الظروف ما حمّله على تفسيرها، أعنى على أن يرجع بما هو وارد فيها من رموز وصور، إلى الأصل الباطني الذي كان باحثاً على خلق تلك الرموز والصور، ولو وقف ابن عربي في الحالتين: حالة كونه شاعراً شعّر فنظم، وحالة كونه ناقداً مفسراً يرد النظم ورموزه إلى منبعه الشعوري الخبيء، أقول إن ابن عربي لو وقف في هاتين الحالتين موقفاً واحداً، لجاء سيره من الداخل إلى الخارج متطابقاً مع سيره من الخارج إلى الداخل، وإن اختلف اتجاه السير في الحالتين، فإذا كانت حالة التزلزلات الروحانية — قد تجسدت في صورة السحاب الممطر، فما عليه عندما يريد

(١) اعتمدنا على طبعة «دار صادر»، بيروت ١٩٦١

الشرح إلا أن يعود بنا من رمز السحاب المطر الوارد في القصيدة إلى الحالة الداخلية التي كانت مبعث ذلك الرمز ، والتي هي حالة التمزلات الروحانية .
لكننا نرجح أن ابن عربي - في بعض قصائده - لم يقف في الحاليتين موقفاً واحداً ، ففي الحالة الأولى - حالة كونه شاعراً - صدر في شعره عن حب حقيقى لفتاة حقيقية ، اسمها «النظام» وهى ابنة شيخه في مكة ، مكين الدين أبى شجاع زاهر بن رستم بن أبى الرجا الأصفهاني ؛ وفي الحالة الثانية - حالة كونه شارحاً لشعره - صدر في الشرح والتأويل عن رغبته في أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفى ؛ مما اقتضاه في عملية الشرح لإعمال العقل وذكائه . وإظهار القدرة على تخريج معان من رموز لم تكن في الأصل مقصودة لها ، فوجدناه موقفاً في مواضع ، معتسفاً في مواضع أخرى ، كما وجدنا الفرق هائلاً بين سلسلة الشعر ودفع العاطفة فيه ، وبين التواء العبارة النثرية التي جاءت تشرحه ، التواء يوحى بالجهد المبذول نحو صرف المعنى إلى أصل غير أصله ، وإننا أمام هذا الفرق البعيد بين وضوح الشعر وغموض النثر ، لنكاد نرتاب في أن يكون الشارح هو نفسه الشاعر ، كما قد ورد في مقدمة الديوان التي كتبها الشاعر نفسه .

ولو كان ابن عربي قد وقف موقفاً واحداً في شعره وفي تحليله لذلك الشعر ، أو لو كان الشاعر هو نفسه الناقد ، لما رأينا تأويله لبعض رموز شعره يتخذ صورة «إما ... أو ...» أى لما رأيناه بالنسبة للرمز الواحد يقول إن هذا الرمز إما يشير إلى كذا أو إلى كيت ، لأن هذا التردد لا يكون - في الأغلب - إلا إذا كان صاحب التحليل والتأويل لا يعلم على وجه اليقين ما كان في بطن الشاعر وهو ينظم ، كأن يقول عن «الركائب» إنها إما الإبل وإما السحاب ، وعن الغزال إنه إما يشير إلى الغزل مع الحبيب ، أو إلى حالة التجريد التي تتناسب مع شروء الغزال في الأرض الفلاة .

ومهما يكن من أمر القصائد وشروحها ، فها هي ذى قصتها كما يروها لنا ابن عربي في المقدمة ، يقول إنه لما نزل مكة - وكان له من العمر عندئذ

نحو ثمانية وثلاثين عاماً — التي بجماعة من الفضلاء ، كان من بينهم « الشيخ العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام ، نزيل مكة البلد الأمين ، مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني » وكان لهذا الشيخ « بنت عنراء ... تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبها ... ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أوضحت ... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض ، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن ، وفي خلقها الذي هو روضة المزن ... فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق ، وعبارات الغزل اللائق ، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ، ويثيره الأنس ، من كريم ودها ... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنى ، وكل دار أئندبها فدارها أعنى ؛ ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقةتنا المثلَى »

غير أن بعض الفقهاء بمدينة حلب أنكروا على أشعار هذا الديوان أن تكون من الأسرار الإلهية ، وأن الشيخ إنما يريد به غزلاً حقيقياً بفتاة حقيقية ، وإن يكن يخفى ذلك لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين ، فما إن جاء هذا النبا إلى ابن عربي ، حتى شرع في شرح ديوانه على مسمع من جماعة من الفقهاء ، شرحاً يوضح كيف يصاغ القول بعبارات الغزل والتشبيب ، حين يكون المقصود هو الأسرار الإلهية ؛ فلما سمع الشرح ذلك المنكر ، تاب إلى الله .

والحق أن ما يذكره ابن عربي عن هذا الديوان بصفة خاصة ، حين يقول « وشرحت ما نظمته بمكة المشرقة من الأبيات الغزلية . . أشير بها إلى معارف ، ربانية ، وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتنبهات شرعية ، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات — فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها » حين يقول ابن عربي

هذا القول عن هذا الديوان بخاصة ، فهو إنما يساير نظرتة العامة ، التي تجعل من الأشياء والصور «مسارح» تتجلى فيها صفات الحق وأسماءه — بل هي عين تلك الصفات والأسماء ؛ فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء ، إنما هي مجلى خاص من مجالى صفة إلهية مطلقة ، أو اسم إلهى مطلق» (١) ولم نكن لتتشكك في صدق هذا الزعم بالنسبة إلى ديوان «ترجمان الأشواق» لولا أننا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده تكون أكثر انسياقا مع المعنى الغزلى المباشر ، وأن أمثال هذه القصائد ، حين تؤوّل على التفسير الصوفى ، يقتضى شيئا من الاعتساف الذى يشد المعنى شدا يخرج عن طريقه السوى السليم ؛ على أنه من الحق كذلك أن ثمة قصائد أخرى نراها أكثر انسياقا مع التأويل الصوفى منها مع الغزل المباشر ، كما أن هنالك فئة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتجاهان موازنة عادلة ، فهي متسقة مع الغزل المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء ، وسنسوق — فى موضع تالٍ من هذا المقال — أمثلة توضح هذه الحالات الثلاث .

— ٢ —

وفى مقدمة الديوان ، وكذلك فى مواضع أخرى من الشرح — وقد أطلق على شرح الديوان اسم «ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق» — إشارات تدل دلالة واضحة على منهج الرمز عند ابن عربى ؛ فى قصيدة قوامها ستة عشر بيتا ، يوردها فى المقدمة ، يضع قاعدته الأولى ، ويسوق لها الأمثلة ، وهى أنه إذا ما ذكر فى حديثه طللا ، أو سحابا ، أو زهرا ، أو بروقا ، أو رعودا أو غير ذلك من صور الكائنات ، فينبغى للقارئ أن يصرف الخاطر عن ظاهرها وأن يطلب الباطن المحتفى وراء ذلك الظاهر ، ليعلم المعنى المقصود ، لا بل إن الضمائر والحروف ينبغى كذلك أن تؤوّل عند الفهم تأويلا يستخرج منها السر الصوفى الكامن فيها :

(١) «التصوف» للدكتور أبو العلا عفيفى ، ص ٢٣٦ .

كل ما أذكره من طلل وكذا إن قلت ها أو قلت يا وكذا إن قلت هي ، أو قلت هو وكذا إن قلت قد أنجد لي وكذا السحب إذا قلت بكيت أو أنادي بجداء يمموا أو بدور في خدور أفلت أو بروق أو رعود أو صبا أو طريق أو عقيق أو نقا أو خليل أو رحيل أو ربي أو نساء كاعبات نهت كل ما أذكره مما جرى منه أسرار وأنوار جلت لفؤادي ، أد فؤاد من له صفة قلسية علوية فاصرف الخاطر عن ظاهرها ونظرة فاحصة إلى الرموز التي ساقها ابن عربي أمثلة لما يعترى في استخدامه شعره ، تبين أنه ساق الأمثلة « أسماء » ، و « أفعالا » ، و « ضمائر » و « حروفاً للنداء أو للتعجب » ، كما ساقها « أسماء مقرونة بأفعال » ، و « حروفاً مقرونة بأسماء » ، ثم أشار بعد هذه الأنواع كلها إلى ما يمكن أن يرمز به من « حوادث » جرى ذكرها أو ما يماثل تلك الحوادث .

فالأسماء هي : طلل ، ربوع ، مغان ، بروق ، رعود ، صبا ، رياح ، جنوب ، سماء ، طريق ، عقيق ، نقا ، جبال ، تلال ، رمال ، ربي ، رياض ، غياض ، خليل ، رحيل ، حمى .
والأفعال هي : أنجد ، أنهم ، أفل ،
والحروف هي : ها ، يا ، ألا ، أما

والضمائر هي : هي ، هو ، هم ، هن ، هما (وكلها ضمائر الغائب
مفرداً ومثنى وجمعاً)
والأسماء المقرونة بالأفعال : بكى السحب ، ابتسم الزهر ، أفلت
بدور ، أنجم نبات .

والحروف مع الأسماء : يا حدة ، ويا ورق الحمى .
أى أن صنوف الكلام على اختلافها ، ينبغي أن تؤخذ مأخذ الرموز الرامز
إلى « أسرار » و « أنوار » « جاء بها رب السما » لفؤادى أو فؤاد أى إنسان
آخر توافرت له — ما قد توافر لى — « من شروط العلما »

ولكن هل يكفي أن يقال لنا : كلما وجدتم هذه الرموز أو أشباهها
فاصرفوها من معانيها الظاهرة إلى معانٍ باطنة ؟ إن مثل هذا التحذير وحده
قد يترك الباب مفتوحاً إلى أى معنى يطرأ على ذهن القارئ عند التأويل .
فافرض أننى صادفت كلمة « جبل » ، وأردت صرفها عن معناها القاموسى
المعروف ، فماذا أفسرها ؟ أأأخذها رمزاً للسمو أم للصلاية أم للمشقة والجهاد
أم للرياضة واللهو أم لوحشة المعتزل ، أم لبرودة الرأس بالقياس إلى حرارة
القلب ؟ هل استوحى « الجبل » جمالاً مؤنساً أو جلالاً مروعاً مهيباً ؟ ..
عشرات المعانى قد تتخذ على أنها هى التى ننصرف إليها من المعنى الظاهر ،
فهل عند ابن عربى قاعدة أخرى تكمل قاعدته الأولى ، فتبين وجهة السير
التي نتجهها عند تأويل الظاهر بمعنى باطن ؟ نعم ، فقد ورد فى شرحه
للبيت الأول من قصيدة « الظلل الدارس » (ص ٧٥) ما يدل بعض الدلالة
على رأيه فى ذلك ، إذ يقول إن الأمر متوقف على طبيعة الموقف وسياق
الحديث ، مقررأ « أن الإنسان فيه مناسب من كل شئ فى العالم ، فيضاف
كل مناسب إلى مناسبه ، بأظهر وجوهه ، وتخصّصه الحال والوقت
والسمع بمناسب دون غيره من المناسب ، إذا كانت له مناسبات كثيرة لوجوه
كثيرة يطلبها بذاته » ولو قلنا هذا القول بعبارة من عندنا ترجمها ، لقلنا : إن
الإنسان كون أصغر فيه كل ما فى الكون الأكبر من صفات وخصائص ،

بحيث يصبح في مستطاعه أن يواجه كل شيء في العالم بالجانب الذى يناسبه ساعة الإلهام ، فإذا قيل « جبل » - مثلاً - اخترنا من موحياته الكثيرة معنى يلائم ما نحن فيه ، يساعدنا في هذا الاختيار ما في طبائعنا من خصوصية وغنى كما يساعدنا كذلك اللسان العربى الذى من مميزاته أن « يعطى التفهم بأدنى شيء من متعلقات التشبيه » (انظر ص ١٠٥) فحسبنا أن يحىء الرمز مشيراً أدنى إشارة إلى الرموز له لنترك الباطن المنشود من وراء الظاهر .

ويضيف ابن عربى إلى قواعده النظرية هذه ، مثلاً تطبيقاً للطريقة التى يريد لشعر ديوانه أن يفهم بها ، إذ يروى حكاية جرت له في الطواف فيقول : « كنت أطوف ذات ليلة بالبيت ، فطاب وقى ، وهزنى حال كنت أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس ، وطففت على الرمل ، فحضرتنى أبيات ، فأنشدتها ، أسمع بها نفسى ومن يلينى ، لو كان هناك أحد ، وهى قوله :

ليت شعرى هل درّوا أى قلب ملكوا
وفؤادى لو درى أى شعب سلکوا
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا ؟
حار أرباب الهوى فى الهوى ، وارتبكوا
فلم أشعر إلا بضربة بين كفى بكف ألين من الخز ، فالتفت ، فإذا بجارية من بنات الروم ... فقالت ياسيدى كيف قلت ؟ » .

وأخذ ابن عربى يعرض الأبيات الأربعة السالفة ، بيتاً بيتاً ، فتعلق عليه الجارية الرومية الأدبية بما يبين ما فيه من تناقض المعنى ، ففي البيت الأول الأول لا يتفق أن يكون من ملك القلب جاهلاً به ؛ وفي البيت الثانى لا يتفق أن يلدى الفؤاد شيئاً عن الشعب الذى سلكه الأحبة ، لأن الشعب هو الذى يحول دون أن يحصل الفؤاد على علم ، فكيف يكون الحائل دون العلم معلوماً ؟ وفي البيت الثالث خطأ في توجيه السؤال ، لأن الأصح هو أن يسأل المحب نفسه عن نفسه إن كان قد سلم أو هلك بعد فراق أحبته ؛ وفي

البيت الرابع لا يتفق أن ينصرف الحب بكل قلبه إلى من يهوى ، ثم تبقى له مع ذلك قِصْلَةٌ يحار بها .

هكذا أخرجت الجارية الأدبية مواضع التناقض في الأبيات الأربعة ، وذلك لأنها فهمتها بمعانيها الظاهرة ؛ لكن هذا التناقض البادى يزول إذا ما تجاوزت ظاهر الأمر إلى باطنه ؛ وهنا يأخذ ابن عربي في شرح هذه الأبيات نفسها شرحاً باطنياً صوفياً ليبين كيف ينبغي أن تفهم ، وكأنما أراد أن يرسم أمامنا طريقة الفهم الصحيح عند قراءة ديوانه الذى قدم له بتلك المقدمة .

— ٣ —

لكل شاعر قاموسه الخاص ، الذى لو أدركناه لسهلت قراءة شعره ، فما بالك بالشاعر المتصوف الذى يوجهنا منذ مقدمة الديوان إلى فهم ألفاظه بغير معانيها المباشرة ؟ إنه لا مناص عندئذ من توجيه النظر إلى المعانى الخاصة التى يكثر دورانها عند الشاعر ، رامزاً لها بألفاظ معينة ، وفيما يلى قاموس جزئى أعدناه لطائفة من هذه الألفاظ عند ابن عربي ، جمعناها من خمس وعشرين قصيدة هى الأولى في ترتيب الديوان ، وأمام كل لفظة معناها الرمزي في شرح ابن عربي لها :

(١)

الأبرقين	: هو فى الأصل اسم مكان ، لكنه يفهم — استيحاء للفظ « البرق » الوارد فى صلب الكلمة — على أنه يرمز إلى مشهدين من مشاهد الذات الإلهية ، مشهد فى عالم الغيب ، ومشهد فى عالم الشهادة .
أبيض	: متره عن الشهوة .
الأحجـة	: الأنبياء ، وكذلك رمز للأسماء الإلهية .
أحمر	: رمز للشهوة ، وللجمال .

أجساد	: هو في الأصل اسم جبل يشرف على الحرم المكي ، فيرمز به إلى مقام إلهي .
إدريس	: مقام الرفعة والعلو .
أراك	: نوع من الشجر يرمز به لمقام التقديس والرضي .

(ب)

بان	: شجر البان يرمز به للبُعد ، وللنور والتنزيه ، والشوق والتوقان .
بدور	: تأتي عادة مقرونة « بالحدور » ويكون معنى « البدور في الحدور » الحسان المستترات ، وهذا رمز إلى العلوم وأسرارها . وكذلك ترمز « البدور » للحقائق الإلهية . ويرمز « البدر » للنور الإلهي ، و « غروب البدر في خلدي » معناه غروبه عن عالم الحس ، وترجيحه جانب السر على جانب الكشف .
برق	: مشهد الذات الإلهية ، يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق ؛ فالبرق لا يريك إلا لمعانه ، فيكون اللمعان حجاباً عليه ، فنحن لا نرى البرق وإنما نرى سناه (ص ٩٠)
برقة ثمهد	: اسم مكان ، ولكنها تأتي مرادفة لكلمة برق .
برقع	: رمز للحالة النفسية التي تمجيب العارفين عن عامة الناس .

بستان : الحق (أى الله سبحانه) والأزهار فى البستان هى
مخاوقاته .

بلقيس : الحكمة الإلهية التى تجمع بين العلم والعمل .
وفيهما رمز أسطورى يشير إلى ولادة بلقيس من لقاء
بين الجن والإنس ، ففيها من الجن حلمه اللطيف ،
ومن الإنس عمله الكثيف ، أى أنها رمز لاجتماع
الروح والجسد فى الإنسان .

بنات الملوك : الزاهدات .
بيضاى : الوضوح والتعین .
اليضاء : الشمس ، وترمز اليضاء إلى الحكمة الإدريسية ،
يكون فيها من العلوم ما فى الشمس من حقائق .

(ت)

توراة : (من ورى الزند) ولذا فهى إشارة إلى النور .

(ث)

ثكلى : (التى فقدت وحيدها) ولذا فهى رمز على من فقد
خصائصه الفردية المميزة .
ثنايسا : النور ؛ يقال بمناسبة مقام المناجاة التى تتعلق بالفهم .

(ج)

جبال : السبل التى يهديننا الحق إليها بعد الجهاد .
جسداول : فنون العلوم الكونية .
جنى : ما يتلقاه الملقى إليه من الملقى (كالمرید من
الشيخ ، والنبي من الملك) والحنانى هو المحصل لهذه
الثمرات ، بيد اللطف ، لا بيد القهر .

(ح)

حاجر	: اسم مكان ، يُرمز إلى موضع الحجر الذي يحول بيننا وبين مطلوبنا ؛ عالم البرزخ .
حادى	: الشوق الذى يحدو بالهمم إلى منازل الأعبة .
حبر	: رمز إلى التوراة .
حسان	: الحكم الإلهية ، إشارة إلى مقام المشاهدة والرؤية .
حمام	: الواردات الإلهية .

(خ)

خدور	: الأعمال التى كلف بها الإنسان ، التكاليف الروحانية— وهى « خدور » لأنها تحتوى على أسرار من العلوم والمعارف.
خُرد	: الحكم الإلهية ، الخرد هن ذوات الحياء ، والحياء من الإيمان ، وإذن فالخرد إشارة إلى العلم الإيماني .
خميلة	: قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية .
خيام	: مقامات الحجب .

(د)

داود	: رمز للزبور
دجى	: الغيب ، فهو الليل الذى هو محل الستر ، والغيب ستر .
در	: الحكمة الإلهية — « عرش الدر » رمز إلى أن الحكمة الإلهية إذا حصلها العبد أفنته عن مشاهدة ذاته ، كأنها مالكة تجلس على عرش .
دمقس	: التتريه (لأنه الحرير الذى لم يصطنع بلون) .
دمى	: إشارة إلى المعابد السريانية العيسوية / رمز إلى

الحسان المستترات في الخلدور ، وهي المعارف .

الديار : المقامات .

الدير : حالة سريانية .

(ذ)

ذو سلم : اسم مكان يُرمز به إلى الجمال الطبيعي .

(ر)

راعى النجم : حافظ ما تحمله العلوم .

راقد الليل : الغافل عن الحق ، انشغالا بالأكوان الطبيعية .

ربة الحمى : الحقيقة الموسوية .

ربوع دارسات : ما بقي في مقامات العارفين من آثار في سيرهم إلى

العلم (الدارس = المتغير بما يرد عليه من الأحوال

فيتغير من حالة إلى حالة)

رعد : مناجاة إلهية .

ركائب : السحاب

روض : مكان الجمع ، « الروض الندى » مقام نشأة

الإعتدال .

روضة : الأسرار الإلهية لحقائق الأسماء ، لكون الروضة

جامعة لفنون الأزهار .

روضة الوادى : الشجرة التي ظهر فيها النور لموسى .

الرياض : رياض المعارف .

ريح : الأنفاس الشوقية .

(ز)

زروذ : هي رملة في قفر ، ولذلك يرمز بها إلى عدم الثبوت ،

لأن الرمل تنقله الرياح عن حالاته وعن أماكنه .
وكذلك ترمز « زرود » إلى المجاورة من غير ألفة ،
لأن الرمل يتجاور ولا يلتف .
: الأزهار هي الخلق .

زهر

(س)

سحاب : الأحوال التي تنتج المعارف .
سحاب مطير : المعارف والعلوم الربانية .
سَحَر : موضع الفصل بين حقائق الجسد (الظلمانية)
وحقائق الروح (النورانية) .
سنا : الحكمة الإلهية .
سَلْع : جبل يشرف على المدينة ، وهو رمز للمقام المحمدي .
سلمى : الحالة السليمانية الواردة من مقام النبوة .
سواد : عالم الجلال والهيبة .

(ش)

شراب : المرتبة الثانية من مقام التجلي (فمقامات التجلي أربع :
ذوق ، شراب ، رى ، سكر)
شرق : موضع الظهور الكوني ، أى عالم الحس والشهادة .
شفق : حمرة الحَقَر .
شمس : الحكمة الإلهية (كالشمس يتوقف أثرها على نوع
ما تهبط عليه ، فإما هي مثمرة أو مهلكة) .
: أنوار الشموس = الأرواح الخافون حول العرش .
: إشارة إلى النصوص ، والرفعة ، والمنفعة .
: وضوح التجلي عند الرؤية .
: ميل .

شمس ضحى
شبح

(ص)

صبا : عالم الأنفاس ؛ الريح الشرقية (والشرق مطلع
الظهور الكوني ، أى عالم الحس والشهادة)
صخرات : الصور الحسية التى تنجسد فيها المعانى المجردة ؛
الأجساد التى تخفى أرواحاً .

(ط) .

طل : معارف نزلت على قلوب ساذجة . .
طلل : ما بقى من الأثر الطبيعى ، ما بقى فى مقامات العارفين
من آثار فى سيرهم إلى العلم بالله .
طلول : أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين .
طنافس : البر والإكرام اللذان يمهدهما الحق منازل الواردين
من عالم الأكوان .
طواويس : الأرواح فى جمالها وحسنها (لاحظ أنها طير وذات
ريش حسن اللون مختلفة)
عالم الملائكة الأعلى :

(ظ)

ظبي : اللطيفة الإلهية .
(الظباء فيها شرود وملازمة للقبائى) ، ولذا فهى
رمز للحكمة الإلهية فى تجردها .
الظبي ذو عنق طويل ، والعنق رمز للنور ، ولذا
كان الظبي إشارة إلى النور
: الحكمة الإلهية محبوبة بحالة نفسية من أحوال العارفين .
: الظل الظليل هو المقام الحمدي الموسوى .
: حجاب الغيب .
ظبي مبرقع
ظل
ظلام الليل

« ظلام الليل أرخى سدوله » = النشأة الحيوانية
أخضت اللطائف الروحانية .

(ع)

- عنسان : الأمر الذي يسيّره على الطريق الأقيم .
عود مـورق : الإنسان وقد اكتسب بالمعارف الربانية .
عيسى : الحمم ؛ مراكب الأعمال ، والأعمال التي يصعد
عليها الكلم الطيب .
عيسى : إحياء الموتى بوساطة النطق (عيسى متولد عن غير
شهوة طبيعية ، ولذا كان له سلطان على الطبيعة)
العين في الخيام : حقائق العلوم ، ومحجوبة ولكنها كاشفات عن الحق
حالة التستر ، وفيها إشارة إلى « الملامتية » .

(غ .)

- غادة : الحقيقة حين يكون لها تعطف بالكون ؛ « فالغادة »
إشارة إلى الميل ، كالأسماء الإلهية حين يكون بها
ميل إلى عالم الكون .
غديرة : صغيرة ، وهي إشارة إلى الدلائل والبراهين لتداخل
المقدمات بعضها في بعض كتداخل جدائل الصغيرة ؛
غرب : عالم التنزيه والغيب .
غزال : الحكمة الإلهية المحبوبة ، والغزال إشارة إما إلى
« الغزل » الذي يكون للمحجوب ، وإما إلى إلفه
للقفر مما يرمز إلى التجرد .
غزلان : العلوم الشوارد التي لا تنضب .
غصون : النفوس الهيمنة بجلال الله ؛ « ملابس الغصون » =

الأخلاق الإلهية، غصن نقا = الصفة القيومية في
روضة الأسماء الإلهية .

غضا : مقام المجاهدة .
« غيضة الغضا » = شجرة مشتعلة الغصون بلهب
الحب .
غور : الغيب

(ف)

فاتكة بالطرف الأحرور : علم المشاهدة الذى يحول بين صاحب الحلوة وبين
نفسه .

فتاة عروب : الصورة الذاتية (الإلهية) التى هى مطلب العارفين
فلك : الصورة التى يقع بها التجلى ؛ التبديل والتحول فى
الصور .
فنون : أنواع المعارف

(ق)

قباب : القبة - لا ستدارتها - رمز للامتناهى ، وترمز
أيضاً للعمل المكسوب .

القباب الحمر : (الأحمر رمز للجمال وللشهوة) فالقباب الحمر
رمز لاحتجاب الحقائق المطلوبة ذات الجمال .

قسيس : رمز للإنجيل .
قضييب رطب : نشأة الاعتدال .
قفسر : التجرد
قلب : التغير من حال إلى حال .
قمر : (القمر حالة بين البدر والهلل) رمز للمشهد
البرزخى .

قمرية	: نفس عارفة نطقت بأمر علوى
	(ك)
كواعب	: الحكم الإلهية .
	(ل)
الليل	: الغيب
	(م)
ماء	: سر الحياة
مرض	: ميل
	« مريضة الأجفان » = الحضرة الإلهية وهى تميل إلى قلبه .
مطاييا	: الهمم
المطوقـة	: اللطيفة الإنسانية وما أخذ عليها من ميثاق ؛ وكذلك هى النفس الكلية مشاراً إليها بالآثر الذى لها فى النفس الخزئية التى ظهرت على صورتها .
ملايس الغصون	: الأخلاق الإلهية .
المنازل	: المقامات التى يترلها العارفون بالله .
ميساد	: الحركة المستقيمة التى هى نشأة الإنسان .
	(ن)
نـار	: المكاره التى يفتحها السالك حتى يصل إلى المنازل العلية .
نـاووس	: المدفن = المعارف إذا فارقها العارفون ، إذ المعارف لا وجود لها إلا بالعارفين .
النـدى	: المعارف إذا نزلت على قلوب فيها جهالة .

نسر : الروح البرزخى الذى هو أقرب إلى الملائ الأعلى •
نور : الخير المحض ، الحكمة الإلهية ، الناموس .

(هـ)

المهادى : الآتى بالملاطفة ، قياساً إلى « الحادى » وهو الآتى
بالزجر .

(و)

وادی : الوادى المقدس - « روضة الوادى » = الشجرة
التي ظهر فيها النور لموسى :
وبل : معارف نزلت على قلوب فيها تشكيك . .
ورد روضى : حمرة الوجنت ، يشير إلى مقام الحياء .
السورق : الأرواح البرزخية .

- ٤ -

لم يخرج ابن عربى فى اختياره لهذه الرموز التى أراد أن يرمز بها - فى
تأويله الصوفى لشعره - إلى الحقائق الإلهية والأحوال والمقامات وغير ذلك ،
لم يخرج عن البيئة القريبة منه ، فهو وإن أجهد ذكاءه فى تفسير هذه الرموز
تفسيراً يتفق مع المعنى الصوفى الذى أراده ، إلا أنه اكتفى فى الرموز نفسها
بما يقع عليه البصر مما حوله ، مكرراً - فى كثير من الأحيان - الألفاظ
نفسها فى السياقات نفسها التى استخدمها الشعراء العرب من قبله .

(ا) فمن عالم الحيوان اتخذ رمزه من الإبل ، والظباء ، والغزلان •

(ب) ومن عالم الطير اتخذ الرمز من الحمامات ، والطواويس ، والنسور •

(ج) ومن الظواهر الطبيعية اتخذ رموزه من نوعين :

١- فإذا أراد الطبيعة الجرداء ، استخدم الياب ، والقفز ، والبلقع ،
والرمال والصخر

٢- وإذا أراد الطبيعة الخضراء ، استخدم الحميلة ، والعود
المورق ، والمياد ، والحداول ، والبستان ، والأزهار ، والأراك ، والبان ،
والغصون ، والروض ، والماء العذب ، والسحاب ، والمطر ، والطل ،
والوبل ، والندى ، والظل الظليل ، والورد ، والفن .

(د) ومن الظواهر الفلكية اتخذ رموزه من السماء ، والشمس (أو
الشمس) والبدر (أو البدور) والبرق (أو البروق) ، والرعد (أو الرعود) ،
والنجم ، والليل ، والسحر ، والشفق ، والضحي ، والشرق ، والغروب .
(هـ) ومن المظاهر الحضارية اتخذ الرمز من القباب ، والخيام ،
والطنافس ، والدمقس - كما استخدم رموز الموت : الطلل (أو الطلول)
والربوع الدارسة ، والنواويس .

(و) ومن الثقافات الدينية استمد لمحات كثيرة من الموسوية والعيسوية
والحمدية ، وذكر آدم وإدريس وداود ، واستخدم كلمات التوراة والزبور
والإنجيل والقرآن ، وأشار إلى القساوسة والبطاريق والشماميس ، والرهبان ،
والأوثان ، والأديرة .

(ز) ومن التاريخ الأدبي أفاد من روايات الحب والمحبين : بشر وهند ،
قيس وليلى ، جميل وبثينة ، : «واذكر إلى حديث هند ، ولبنى ، وسليمي ،
وزينب وعنان ؛ واندياني بشعر قيس وليلى ، وبمي والمبتلى غيلان» (ص ٨٢ / ٣)
وطريقته في تأويل هذه الرموز ، تختلف باختلاف السياق ، فإذا
ما كانت الموازنة بين المعنى الغزلي المباشر وبين المعنى الصوفي الباطن قريبة
واضحة ، جاء تفسير الرموز بغير اعتساف ظاهر ، لأنه في هذه الحالة
لا يجد ما يحمله على الإغراب في التأويل ؛ وأما إذا كانت تلك الموازنة بين
المعنيين بعيدة ضعيفة ، فعندئذ يغلب أن يجيء تفسير الرموز مقتعلا يدعو إلى

كد الذهن ، ولقف العلاقات البعيدة بين الرمز وما يشير إليه ؛ وفيما يلي أمثلة للطرق المختلفة التي لجأ إليها ابن عربي في تأويل رموزه :

(أ) الطريقة المجازية المألوفة في الشعر ، وذلك بأن يلتبس علاقة شبه واضحة بين المشبه والمشبّه به ، أى بين المرموز إليه والرمز ، فمن المألوف في قراءة الشعر وفهمه أن نفهم من المطر - مثلاً - كرم العطاء ، ومن الأسد شجاعة الشجاع ؛ وهذا التفسير المجازي كثير عند ابن عربي خصوصاً حين تكون الشقة ضيقة بين المعنى الغزلي المباشر وبين المعنى الصوفي الباطن ؛ فنراه يرمز إلى الأرواح بالطير ؛ وإلى الطبيعة البدنية بالصخر ؛ وإلى الإنسان بعد كسبه للمعارف بالعود الذى أورق ، وبالبستان الذى أزهر وأنبع ؛ وإلى حياة النعيم بالطنافس .

(ب) الإشارة إلى التاريخ ، سواء أكان تاريخ الديانات أم تاريخ الأدب ، أم غير ذلك من سبل الإفادة بما يروى عن أحداث الماضى ؛ فهذا هنا تكفيه اللمحة السريعة ليترك للقارئ تكملة المادة من عنده ؛ فمن هذا القبيل ذكره للأنبياء والكتب المتزلة ولأماكن العبادة ، وكذلك ذكره لقصص المحبين . والروايات التي تروى عن المتصوفة وما إلى ذلك .

وهذه الإشارات قد تكون قريبة إلى الأذهان بادية الرابطة مع سياق الحديث ، وقد تكون بعيدة غير مرئية في وضوح ؛ فإذا قال - مثلاً - عن محبوبته العابدة العاملة :

قد أعجزت كل علام بملتنا وداوديا ، وجبرا ، ثم قسيسا
ثم شرح هذه الإشارات التاريخية بقوله إنها تشير إلى الكتب الأربعة ، « فالعلام بملتنا » إشارة إلى القرآن ، و « الداودى » إشارة إلى الزبور و « الحبر » إشارة إلى التوراة ، و « القسيس » إشارة إلى الانجيل ؛ بحيث يكون المعنى المجمل هو أن تلك المحبوبة العاملة قد أملت بمحتوى هذه الكتب المتزلة جميعاً ، فعندئذ تكون الإشارة مفهومة وواضحة (ولنتذكر ما قاله ابن عربي في مقدمة الديوان عن محبوبته « النظام » من أنها « من العابدات العالمات ... »

وأما حين يقول — فى القصيدة نفسها وعن المحبوبة نفسها — :

توراتها لوحٌ ساقيا سنًا وأنا أتاور وأدرسها كأننى موسى

وحين يقول فى شرح ذلك أن «الساق» هنا تذكرنا ببليقيس حين كشفت عن ساقيا ، أى بينت أمرها ، وتذكرنا كذلك بقوله «يوم يكشف عن ساق» قاصداً بذلك «الأمر الذى يقوم عليه بيان الآخرة» وبقوله «التفت الساق بالساق» أى التفت أمر الدنيا بأمر الآخرة ؛ هذا عن كلمة «الساق» ؛ وأما كلمة «التوراة» فالتوراة من ورى الزند ، فهو راجع إلى النور ؛ وينسب إلى التوراة أن لها أربعة أوجه ، فإذا كان التشبيه قائماً بين «ساقيا» و «التوراة» فلا بد أن تكون الإشارة هنا إلى أربعة أوجه من النور ، وإلى الأربعة الذين يحملون العرش ، وهى الكتب الأربعة .. أضف إلى ذلك أنه لما كنى عن ساقيا بالتوراة ، احتاج إلى ما يناسب ما وقع به التشبيه من «التلاوة» و «الدرس» وذكر من أنزلت عليه التوراة ، وهو موسى ... أقول إن ابن عربى حين يلجأ إلى مثل هذا الشرح البعيد المتشعب للبيت المذكور ، ندرك أنه إنما يكبد ذهنه كدأً ليجد المعنى الصوفى الباطن ، الذى يوازى به المعنى الظاهر ، وهو التغزل فى ساقين ييضاوين مضيئتين ، ينظر إليهما فكأنما هو ينظر إلى آية من آيات الجمال البشرى ، تتلى وتدرس فى نشوة وعلى مهل .

(ج) رموز جغرافية ، يستخدم فيها أسماء لأماكن معروفة ، ليفيد إما من مجرد جرس اللفظة ، وإما من الصفات التى عرفت بها تلك الأماكن ؛ والأغلب فى هذه الحالة أن يحىء التأويل على اعتساف وافعمال ؛ فهو — مثلاً — حين يذكر مكاناً عرف بجماله الطبيعى ، ليشير به إلى الجمال الذى يجذب الناظر إليه ، جاء الرمز فى هذه الحالة مستقيماً ومباشراً ، كقوله : «بنى سلم ... ظباء تريك الشمس فى صورة الدمي» (ص ٤٥) ؛ أما إذا جاء باسم مكان ليفيد من جرسه ونبرته أو من المعنى الظاهر لذلك الاسم ، غلب عليه عندئذ التكلف فى التفسير ، كقوله فى «لمعت لنا

بالأبرقين بروق» (ص ٣٧) أن الأبرقين—وهو اسم مكان— رمز إلى مشهدين للذات الإلهية ، مشهد في الغيب ومشهد في الشهادة ؛ إذ من الواضح أن ليس بين «الأبرقين» وهذين المشهدين علاقة ظاهرة ، وإذن فالتأويل لا يرد على قارئ العبارة مهما قلب المعنى في ذهنه تقليباً يسمح به اللفظ المستخدم ؛ لأنه تأويل يقوله ابن عربي تفسيراً لشعره . ولا يقوله أحد سواه من قراء ذلك الشعر ، وإذن فهو ما نصفه بالتأويل المفتعل ؛ ومن هذا القبيل ذكره لمكان اسمه «زرود» معروف برماله ، فيفسر الرمال بالمعارف المكتسبة لأنها مفككة كتفكك هذه الرمال ، وهو رمز لحأ إليه أكثر من مرة في ديوانه .

(د) رموز ترتكز على التداعي الصوتي بين لفظي الرمز والمرموز له ، وهي من أقوى الدلائل عندى على أن ابن عربي وجد نفسه أمام قصائده الغزلية ملتصقاً لها طريقة للتأويل الصوفي ، فأحياناً يجد جسر العبور من الغزل الحقيقي إلى المعنى الصوفي ممهداً عن طريق التشابه بين «المعنيين» ، ولكنه أحياناً أخرى يلجأ إلى ضرب غريب من البحث عن خيوط صوتية تنقله من الرمز الذي يريد تأويله إلى ما يمكن أن يكون مرموزاً له ، حتى وإن جاء ذلك التأويل بعيداً عن الاتساق وسلسلة السياق ؛ وأمثلة ذلك كثيرة ، نسوق بعضها على سبيل المثال :

إذا كانت الحبيبة هي «سلمى» قال إنه اسم يرمز إلى الحالة السلجمانية الواردة إليه من مقام النبوة ؛ أما «هند» فاسمها يشير إلى الهند التي هي مهبط آدم عليه السلام ، وإذن فاسم هند يرمز إلى ما يحيط به من أسرار الخلق ، و «لبنى» إشارة إلى اللبانة وهي الحاجة ؛ ثم انظر كيف يفسر بيته القائل :

واندبانى بشعر قيس ولىلى وبعى والمبتلى غيلان

يقول : «واندبانى بشعر المحبين مثلى في عالم الحس والشهادة كقيس ... فنبه بقيس على الشدة ، فإن القيس الشدة في اللغة ، والقيس أيضاً الذكر ،

وليلي من الليل ، وهو زمان المعراج والإسراء والتنزلات الإلهية من العرش الرحماني بالأنطاف الخفية إلى السماء الأقرب من القلب الأشوق ؛ وبمى - وهى الحرقاء التى لا تحسن العمل ، ومن لم يحسن العمل كان العامل غيره «والله خلقكم وما تعملون» أى ما يظهر على أيديكم من الأعمال التى هى مخاولة لله تعالى ؛ وغيلان هو ذو الرمة ، والرمة الحبل العتيق والحبل السبب الذى طولبنا بالاستمساك به والاعتصام ، ونسبته إلى القديم أمر محقق ، فإنه حبل الله وهو القديم الأزلى ؛ وذكر الغيلان - وهو شجر مشوك يتعلق بمن قرب منه ، ويمسكه عن أن يزول عنه حباً فيه وإيثاراً ؛ وفيه من الراحة كون هذا الشجر مختصاً (فى النص مختص) بالقيافي التى لا نبات فيها ، المهلكة بقوة رمضائها وحرها ، فليس فيها ظل لسالك إلا هذه الشجرات : شجرات أم غيلان ، فيجدها فى ذلك المقام رحمة ، فيلقى عليها ثوبه ، ويستظل ، فتمسكه بشوكها عن أن تمر به الرياح فيتكشف لحر الشمس ، فكذلك ما يجده من الأنطاف الخفية الإلهية فى مقام تجريد التوحيد وتنزيه التقديس ، فأوقع التشبيه بالتناسب من هذا الوجه ؛ فلهذا سألهما أن يذكرأ له هؤلاء الأشخاص من المحبين ليجمع بين حال المحبة ، وعلم حقائق هؤلاء المذكورين لأنهم كانوا محبين» (ص ٨٣) ... ولو كان ابن عربى هو الذى أطلق من عنده هذه الأسماء : قيس ، ليلي ، مى - غيلان ، لحاز لنا القول إنه أراد بهذه الأسماء ما توحى به ألفاظها ؛ لكنها أسماء تاريخية لمحبين حقيقيين ، ذكرها لما بينه وبين أصحابها من شبه وهو «الحب» ، فكيف أمكن أن تنجى كلمة «قيس» رمزاً للشدة ، أو رمزاً للذكر ، وكلمة «ليلى» رمزاً لليل الذى هو بدوره رمز للإسراء والمعراج ، وكلمة «غيلان» رمزاً لكل هذا الذى أخذ يشققه ويستخرجه من «شجر الغيلان»؟

(هـ) رموز ترتكز على تداعى المعنى ، أى أن يكون بين الرمز والرموز له رابطة معنوية ، تجعلهما شبيهين فى الجوهر ، وهذه هى أقرب الأنواع إلى طبيعة العملية الرمزية حين تكون هذه العملية من أخص خصائص

الإنسان ، ففيها عمق إدراك لطبائع الأشياء ، وفيها قدرة على التركيب الذي يجمع ما اختلف في ظاهره وما اتفق في باطنه ، يجمعه برابطة واحدة .

ومن أمثلة هذه الرموز : أن تكون «الغديرة» - الضفيرة - رمزاً للبراهين التي تقام على صحة فكرة بعينها ، لأن هذه البراهين تجري في مقدمات يتداخل بعضها في بعض كتداخل الحداثيل في الغديرة (وهذا يذكرنا بالنقاد الحديث إدموند ولسن حين فسر نسيج ببلونى في شعر هومر على أنه رمز لخطوات الاستدلال القياسى بما في قضاياها من تداخل وتسلسل) .

ومن هذا القبيل كذلك أن يرمز ابن عربى «بالدمقس» إلى حالة التنزيه لأن الدمقس هو الحرير الذي لم يصطبغ بلون ، فهو إذن في جوهره شبيه بالتنزيه الذي لا تشوبه شائبة من رغبة أو شهوة ؛ وأن يرمز بالكائنات المُنْحَنَة كالحمامات والطواويس لعالم الروح^١ ، لما بين الإثنين من رابطة جوهرية هي التنقل بين الأرض والسماء ، وعدم التقيد بأغلال الأرض ، وأن يرمز بالقباب للامتنا هي بسبب شكلها الكروى الذي لا بداية له ولا نهاية . ومن هذا القبيل نفسه أن يرمز إلى الطبيعة الجسدية من الإنسان «بالصخرات» للصوقها بالأرض وعجزها عن الصعود والطيوان - والحق أن ديوان ترجمان الأشواق ملئ بهذه الرموز التي تركز على أساس الرابطة المعنوية بين الرمز وما يشير إليه ، من أهمها رموز النور والحجب والفقر واليستان ، التي سنفردها أقساماً لأهميتها عنده .

(و) رموز الأنوار والحجب ، ولعل هذه أن تكون من أشد رموزه صلة بمذهبه الصوفى في المعرفة : «فالمعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التي تتحقق فيها في النفس ، وابن عربى يذكر ثلاثة أنواع منها ، متبعاً التقسيم التقليدى لدى الصوفية المسلمين ، وهى : المكاشفة والتجلى والمشاهدة ويدخل في تفسيرها الرموز الأفلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحجب» (١) .

(١) آسین پلائیوس ، ابن عربى ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢١٢ .

فالنفس يحجبها عن إدراك الحلال الإلهي حجب المخلوقات ، لأن كل مخلوق هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية ، ولا تستطيع النفس المحجوبة هذه أن تصل إلى الله إلا بالمجاهدة والتجرد ، فذلك قد يؤدي إلى تبديد هذه الحجب ، والكشف عن الأسرار الروحية الإلهية ، وتلك هي «المكاشفة» التي بها ندرك المعاني المثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهية تلك الحقائق ، لأن إدراك الماهية الموضوعية للحقائق الإلهية هو ما نعينه «بالمشاهدة» ؛ فالكشف عملية استدلالية ، نستدل فيها بشيء ما على إحدى الحقائق الإلهية ، وأما المشاهدة فرؤية مباشرة لتلك الحقائق ، ولا استدلال فيها (١) وبين المكاشفة والمشاهدة يكون «التجلي» الذي هو ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها ، لا يلبث أن يزول .

والمهم لموضوعنا من هذا كله هو أن المكاشفة تستخدم لها رموز «الحجب» ؛ و «التجلي» ، تستخدم له رموز النور الذي يظهر ويختفي ؛ و «المشاهدة» تستخدم لها رموز النور الثابت ، والمرآة التي ينعكس عليها ذلك النور .

(أ) فمن رموز الحجب «القباب الحمر» و «الخيام البيض» وكتاهما للمستتر من الحقائق ؛ ومنها «ظلام الليل» الذي يرمز إلى حجاب الغيب ، ومنها «الصحرات» التي ترمز إلى الأجساد حين تنحى الأرواح ، ومنها «العين في الخام» إشارة إلى حقائق العلوم الربانية التي هي بطبعها كاشفات كالحسان الفاتكات باللحظ ، لكنها محجوبة عن الإدراك ، ومنها «الغرب» — بالقياس إلى «الشرق» — لأن الغرب رمز للغيب ؛ ومنها «الحدور» و «راقد الليل» ومنها «حاجر» وهو اسم مكان لكنه يتخذ رمزاً للحدود التي لا يستطيع الإنسان اجتيازها لإدراك ما يطلبه ، ومنها «الأغوار» — بالقياس إلى «الجبال» — لأنها تشير إلى المواضع الغيبية ، و «الظبي المبرقع» الذي يشير إلى الحقيقة محجوبة بحالة نفسية .

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٣

(ب) ومن رموز النور الذى يظهر ويختفى - وهى لحظات التجلى - «البرق» الذى يقول عنه ابن عربى فى شرحه : «البرق أبدأ عند صاحب هذا القول - أى عند ابن عربى نفسه - مشهد ذاتى يذهب بالأبصار لا يكاد يتحقق» (ص ٩٠) فالبرق لا يريك إلا لمعانه ، فيكون اللمعان حجاباً عليه ، فكما أننا - كما يقول ابن عربى - لا نرى البرق وإنما نرى مناه ، فكذلك نحن لا نرى الذات الإلهية إنما نرى ما يدل عليها .

وكثيراً ما يستخدم أشياء مختلفة يدخل النور فى معناها ، يستخدمها لترمز إلى النور فى لحظات التجلى ، كقوله «عرش الدر» الذى يرمز به لمكان الحكمة الإلهية ، و «التوراة» التى هى من «ورى الزند» أى أن اللفظ راجع إلى النور ، و «الثنايا» التى تلمع وتختفى ؛ و «الشرق» لأنه موضع الظهور الكونى ، وهكذا .

(ج) ومن رموز النور الساطع الذى يرمز به لحالة المشاهدة ، رمز الشمس ، التى هى عند ابن عربى رمز للنور والرفعة ، والتى يتوقف أثرها على نوع ما تهبط عليه ، فإما تثمر وإما تمهلك .

(ز) رموز تشير إلى القفر اليباب ، وأخرى إلى الحصوبة والنبات ، ويغلب أن يشار بالأولى إلى حالة التجريد ، وبالثانية إلى تحصيل الإنسان للحقائق الإلهية ؛ فالظباء والغزلان تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية وقد رحلت عنه - عن ابن عربى - وشردت فى الفلاة وتجردت وحدها ، بحيث أصبح صيراً عليه أن يمسك بها ؛ و «اليباب» عنده إشارة إلى التجريد ، وكذلك «القفر» و «البقع» ؛ على حين أن «الخميلة» و «الروضة» و «البستان» رموز تشير إلى قلب الإنسان وقد عمرته المعارف الإلهية ، وكذلك «الغصن المياد» فى الروضة إشارة إلى نشأة الإنسان ، و «العود المورق» هو الإنسان وقد اكتسب بكساء المعارف ، و «الجدائل» الجارية هى فنون العلوم الكونية ، و «الفن» - وجمعه فنون - إشارة كذلك إلى تلك العلوم ، وهكذا .

(ح) رموز أسطورية ، تتخذ الأسطورة رمزاً يجسد المعنى المقصود :
كالإشارات المتلاحقة في هذه الأبيات :

من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدر بلقيسا
إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمساً على فلك في حجر إدريس
تحيي - إذا قتلت باللحظ - منطقتها كأنها عندما تحيي به عيسى
توراتها لوح ساقها سنأ ، وأنا أتلو وأدرسها كأنني موسى
فانظر إلى تمثيل الحقيقة الإلهية بالصورة المجسدة المستمدة من قصة بلقيس
حين خطت على أرض الزجاج التي أعدها سليمان ، فحسبتها ماء وشمرت
عن ساقها ، إلى آخر القصة ، التي استخدمها ابن عربي أجمل استخدام
ليشير بها إلى الجمال وهو بين التستر والظهور ، كما يشير بها إلى النور لإشارة
شعرية بديعة ، ولكل من إدريس ، وعيسى ، وموسى قصة ترويحها الكتب
ولا بد من معرفة هذه القصص لكي نهيء لأنفسنا الجو الذي نفهم به أمثال
هذه الأبيات وما ترمز إليه ، وفي الديوان أمثلة كثيرة من هذا القبيل .

(ط) رموز العدد ، وأهم ما يلفت النظر في هذا الصدد ، قصيدة
بأسرها تركز على رمز « الثلاثة » أو « الثالث » - هي قصيدة « شمس
في صورة الهمي » (ص ٤٥ - ٤٧) التي يقول عنها ابن عربي في سياق
شرحه لها : « وهذه قصيدة ما رأيت نفسها في نظم ولاثر لأحد قبلي .. كل
بيت منها فيه تثليث » وقد استند « آسين بلاثيوس » (١) على هذه القصيدة -
فيما استند إليه - ليعين كيف ألف ابن عربي بين العقيدة الإسلامية والأصول
الرئيسية في العقيدة المسيحية ، مشيراً بذلك إلى التثليث والتجسد ، « ففيما
يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من
العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون
في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث في الآلهة ..

(١) ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٦٧ وما بعدها

والسبب الميتافيزيقي لهذا الرأي الذى قال به مستمد من «فكرة الفيثاغوريين فى العدد (٣) الذى هو الأصل فى الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة فى العالم ، فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد وأبسط الأعداد فى داخل الكثرة هو الثلاثة ؟ (١) .

وللعدد (٣) عند ابن عربى أهمية خاصة ، إذ يرى أن حياة الله تقتضى ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، من أجل أن يفسر بهما أصل الكون ووجوده ، أعنى : الذات الإلهية ، والإرادة الإلهية ، والكلمة الإلهية ، ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة فى الله ، وهى واحدة فيه (٢) وهذه العناصر الإلهية الثلاثة ظاهرة فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء » — فالضمير هنا إشارة إلى الذات الإلهية — « إذا أردناه » — وهنا إشارة إلى الإرادة الإلهية — « أن نقول له : كن » — وهنا إشارة إلى الكلمة الإلهية ، وللعدد ٣ أهميته كذلك عند ابن عربى فى التفكير العلمى ، الذى تجبىء فيه العملية القياسية مؤلفة من قضايا ثلاث مرتبة على نحو منتج (٣) .

ونعود إلى قصيدة «شموس فى صورة الدمى» التى يقول عنها ابن عربى إن « كل بيت منها فيه تثليث » والتى ورد فيها قوله :

تثَلَّثَ محبوبى وقد كان واحداً كما صيروا الأقانم بالذات أفئدا
وفى شرح هذا البيت يقول ابن عربى : « العدد لا يولد كثرة فى العين — كما تقول النصرانى فى الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد — كما تقول : باسم الرب والابن وروح القدس إله واحد ، وفى شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيأما تدعوا » ، ففرّق ؛ « فله الأسماء الحسنى » فوحّد ؛ وتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات ، إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهى : الله والرب

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٦٧ — ٨

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٦٩

(٣) المرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها .

والرحمن ، والمعلوم أن المراد إله واحد ، وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء .

وما هذه القصيدة التي أشرنا إليها إلا رمز واحد يشير إلى هذه الفكرة بما تشتمل عليه من تفصيلات ، ونحن وإن كنا لم نجد أن « كل بيت منها فيه تثليث » إلا أن « التثليث » واضح في معظم آياتها .

ففي البيت الأول :

بذى سلم ، والدير ، من حاضر الحمى

ظباء تريك الشمس في صورة الدمي

في هذا البيت أماكن ثلاثة ، لكل مكان منها تابع يتبعه ، والأماكن هي : « ذو سلم » و « الدير » و « حاضر الحمى » ، في المكان الأول ظباء ، وفي الثاني دمي (تماثيل) ، وفي الثالث شمس .

وفي البيت الثاني

فأرقب أفلاكاً ، وأخدم بيعة وأحرس روضاً بالربيع منمناً
يقول إنني إذا وجهت النظر إلى المكان الأول بما فيه من ظباء ، كنت راعى الظبي ، وإذا وجهته إلى المكان الثاني (الدير) كنت بمثابة راهب الدير ، وإذا وجهته إلى المكان الثالث ، كنت كالمنجم يرقب الشمس ، فأنا راع ، وراهب ، ومنجم في آن :

فَوَقْتاً أَسْمَى راعى الظبي بالفلا ووقتاً أسمى راهباً ومنجماً
وهكذا تضي القصيدة ، حتى لتصبح في اكتمالها رمزا كبيراً للثالثات الذي هو — كما يقول — أساس « الفردية » .

وكذلك نجد للعدد ٤ أهمية خاصة في رموز ابن عربي ، إذ الأربعات عنده كثيرة ومنوعة ، يوضحها بالشرح ، أكثر مما يعينها باللفظ في شعره : فهو يقول — مثلاً — عند شرحه للمراد بكلمة « تورا » (ص ١٧) إن التورا فيها إشارة إلى النور (لأن الكلمة مشتقة من وري الزند) ومادامت

الحكمة الإلهية قائمة على النور ، فهي قائمة على الأربعة الأوجه التي يقوم عليها النور . وهي : المشكاة ، والمصباح ، والزجاج ، والزيت ، هذا إلى أن حملة العرش أربعة ، هي الكتب الأربعة : التوراة والزبور والإنجيل والقرآن .

ومن الأربعينات التي يتردد ذكرها في شروحه ، مراحل التجلي الأربع ، التي يقول إنها : الذوق ، والشراب ، والرى ، والسكر ؛ ومنها كذلك قواعد الخلوة الأربعة : الصمت ، والعزلة ، والجوع ، والسهر .

(ى) الرمز بالصور ، وها هنا تكمن روح الشاعر وأصالته ، فالشعر— كالأحلام — لغته صور مجسدة ، يكون بينها وبين حوادث العالم الواقع موازاة ، بمعنى أن يقابل كل جانب من الصورة الشعرية الرامزة ، جانباً من الموقف الواقعي المرموز له : وشعر ابن عربي غنى بهذه الصور التي يصل ببعضها إلى ذروة الذرى في الفن الشعري ، وأحياناً تقتصر الموازاة الصورية على جزئيات داخل بناء القصيدة ، لكن هذه الموازاة—أحياناً أخرى— تكون بين القصيدة كلها مأخوذة في جملتها ، وبين الحقيقة المراد الرمز لها بهذه القصيدة ؛ على أن الصور بنوعها تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية ، أو الأسماء الإلهية ، أو الواردات الإلهية ، أو الصفات الإلهية ، أو الحكمة الإلهية فترى هذه المعاني الإلهية مصورة على هيئة غادات حسان ، أو حمامات نائحات ، أو طواويس جميلة الريش ، أو ما إلى ذلك ثم تبنى الصورة بعد ذلك على أي نحو شاء الشاعر ؛ فمن أمثلة الصور الجزئية :

الطواويس محمولة في رحال الإبل

بلقيس جالسة على عرش من الدر

بلقيس تتمشى على صرح من زجاج

شمس على فلك في حجر لإدريس

أسقف من نبات الروم تزدان بأنوارها

الحسان مستورات في القباب الحمر

الحسنة تبدى ثيابها ، والبرق يومض ، فتنشق لهما حنادس الليل .

لمعت رعود ، فقصفت لها بين الضلوع رعود
السحائب تهيم على الحمائل
جداول الماء تنساب كالأفاعي بين القباب الحمر
ظبي مبرقع يشير بعنّاب - من خلف الحجاب - ويومئ بأجفان
روضة نضرة وسط نيران مشتعلة
الواردات الإلهية في قلبي هي الغزلان في مرعاها
وهي الرهبان في الدير
وهي الأوثان في بيت الأوثان
وهي الطائفون حول الكعبة
وهي ألواح التوراة ومصحف القرآن الخ الخ

ونسوق المثل الآتي للرمز كيف يشمل القصيدة كلها جملة واحدة ليقم
الموازاة بينها وبين الحقيقة المراد تصويرها :
ففي قصيدة «الأوانس المزاحمات» (ص ٣٢ وما بعدها) هذه الصورة :
امتدت إلى اليمين المقدسة لأبايعها البيعة الإلهية ، فجاءت الأرواح
الخافة حول العرش تسبح بحمد ربها ، جاءت تطلب هذه المبايعة لنفسها ؛
وكانت هذه الأرواح غير مشهودة لى ، ثم ارتفع عنها الحجاب فظهرت ،
فسطعت أنوارها لعيني مثل الشمس ، وحذرتني من النظر إليها نظراً مباشراً ،
لثلايذهب بصرى المقيد بالبدن ، وإنما أرادت بتحذيرها ذاك ألايصر فى النظر
إليها عن النظر إلى الله ، فهى لا تريد أن تحجبني عنه ، لآنى خلقت له لالها ؛
ووعدتني تلك الأرواح أن تنزل لى إلى عالم الكون ، فى صور مجسدة ، وعندئذ
تجتمع لى لذة المشاهدة ولذة العلم فى آن ؛ لكن تلك الأرواح خشيت أن تقيّد
نفسها بقيد المادة فى تجسدها ، فراحت تراوغنى ، وتشعرنى بأنها تستر وراءها
ما هو أطف منها ، حتى إذا ما ارتفعت همتى للبرص لى إلى ما هو مستور وراءها ،
انسترت هى عنى ، وأراحت نفسها من القيد ، وانطلقت إلى مراتبها المترهـ
ذلك هو الرمز الكامل الذى تؤديه القصيدة بأسرها ، لرمز به إلى حالة الصوفى

وهو يحاول الوصول إلى الصفات الإلهية في مجرداتها وفي مجسدها ، فلا الأولى
ثبتت أمام البصر لنورانيته ، ولا الثانية احتفظت بسرّها الروحاني أمداً يمكن
الرأى من رؤيته .

— ٥ —

قلنا إن مدار الرمز كله في ديوان ترجمان الأشواق ، هو الأسماء الإلهية ،
أو الصفات الإلهية ، أو الحقائق الإلهية ، أو الحكمة الإلهية ، أو الواردات
الإلهية ، أو واردات التقديس ، إلى آخر هذه الأسماء الوصفية التي أطلقها
عليها ابن عربي خلال شرحه ؛ قد لجأ الشاعر إلى تجسيد هذه المعاني في صور
حسية ، والأغلب أن تكون هذه الصور الرامزة صوراً لحسان فانتات يتصفن
بكلها وكيّت من ضروب الجمال ؛ والصوفي الشاعر من هؤلاء الحسان بين
لقاء وفراق ، فما يكاد يحصل عليها في قلبه حتى ترحل عنه ، فيعدو وراءها
بخياله حيناً ، ويظل يتذكر ما كان له منها وقت لقاءها حيناً آخر .

فكلما طالعت قصيدة من قصائده ، كان لك أن تصرف المعنى على حبيته
« النظام » ابنة شيخه في مكة ، التي فارقتها بعد لقاء ، فأخذ منه الشوق
إليها مأخذ ، وراح يتذكر ما وجدته من نعيم وهو قريب من حضرتها ؛
كما كان لك كذلك أن تصرف المعنى على أن الحبيبة (أو الأحبة) في القصيدة
إنما تشير إلى الأسماء والصفات الإلهية .

على أننا نجد تفاوتاً في القصائد ، فمنها ما هو أقرب إلى المعنى الأول ،
ومنها ما هو أقرب إلى المعنى الثاني ، ومنها ما يكاد يتساوى فيه المعنيان ،
وسنضرب مثلاً لكل من هذه الحالات الثلاث .

(١) تقول قصيدة « لا عزاء ولا صبر » (ص ٣٠ - ٣١) :

تركني الأحبة ، فيان الصبر والعزاء ، لكن الأحبة وإن تركوني بأجسامهم ،
فهم في سويداء القلب سكان ؛ وقد سألت العارفين : اين ذهب بهم الركب ؟
فقل لي إن الركب في مكان عطر برائحة الشيخ والبان ، فطلبت من الريح

أن سبرى والحقى بهم ، وستجدينهم يستظلون بشجر الأيك ، فبلغهم سلام محزون أشجاء فراقهم .

هذا هو المعنى الغزلى المباشر للقصيدة ، وهو معنى مستقيم ، لكنه قد يصرف على المعنى الصوفى الباطن ، فتكون الحقائق الإلهية هى التى بانث فبان من الصوفى صبره وعزأؤه ، ولكن تلك الحقائق وإن تكن قد فارقت فالله سبحانه فى سويداء قلبه لم يرحه ، وقد سأل العارفين - وهم الشيوخ المتقدمون - عن ركب تلك المناظر الإلهية أين ذهب ؟ فأجابوه بأنها لحأت إلى قلوب غير قلبه ، إلى قلوب ظهرت فيها أنفاس الشوق والتوقان ، فبعث صاحبنا من عنده نفساً شوقياً من أنفاسه ليلحق بها ويردها إليه .
وواضح أن المعنى الثانى ليس فى استقامة المعنى الأول.

(ب) وفى القصيدة الآتية - وعنوانها « تناوحت الأرواح » - يغلب المعنى الصوفى على المعنى الظاهر ، فهى تقول :

إن حمامات الأراكمة والبان (التى هى هنا رمز واردات التقديس) تنوح وتبكي فتثير فى الصوفى الشاعر صباباته الخفية وأحزانه المكنونة ، فيظل يطارحها عند الأصيل وبالضحى شوقاً بشوق ، وهيماناً بهيمان ، ويردد الشاعر ما يخرج من تلك الحمامات النائمة من حنين وأنين ترديد الصدى ؛ حتى كان التقابل بين نوحه ونوحها كأنما هو شجرة غصونها من لهب ، تميل بها الريح نحوه فتفتنيه ؛ على أن هذا اللقاء بينهما ليس موصولاً ، بل يجىء على لحظات متقطعة ، وحتى فى هذه اللحظات لا يكون اللقاء مباشراً ، بل يكون بينهما حجاب ، فالحمامات النائمة تطوف به كتطواف الرسول حول الكعبة ، وتلم أركانها وهيكله ، دون أن يكون لثما هذا مقصوداً لذاته ، بل المقصود به ما وراء ذلك الهيكل وتلك الأركان الظاهرة ، ومع ذلك فمن تلك الواردات ما ينفذ إلى القلب مستراً ، فتأتى منه اللمحات من وراء ستره ، كأنما هى الظبي المبرقع يشير من خلف حجابيه بأطراف الأنامل أو بالأجفان ؛ وعند ذاك تكون تلك المتحجبات كامنة بين الترائب والحشا ؛

فإذا كانت نيران الحب قد أفتت الشاعر في محبوبه ، فقد بقى له وسط ذلك
اللهب روضة ذات أزهار (هي رمز لفنون المعارف) ولأنظر إلى القلب
بما احتوى عليه من تلك الأزهار الربانية أن يصور المشهد في أية صورة
شاء ، لأن القلب له من تنوع الحالات ما يحتمل صوراً كثيرة (لاحظ العلاقة
اللفظية بين قلب وقلب !)

فإذا صورت مافي القلب غزلاناً ، كان القلب مرعى لها ؛ وإذا صورته
رهباناً كان القلب ديراً لهم ، وإذا صورته أوثاناً كان القلب بيتاً لها ، وإذا
صورته أرواحاً طائفة كان القلب كعبة لتطوافها ؛ وإذا صورته آيات من
التوراة كان القلب أرواحها ، وإذا صورته آيات قرآنية كان القلب مصحف
قرآنها — على أن هذه الصور على اختلافها لا تشير آخر الأمر إلا إلى شيء
واحد بعينه هو « الحب » الذى يدين به الشاعر مهما كانت تكاليفه ؟
وإذا كان الحب دين الشاعر ، فعلى المحب أن يفنى في محبوبه كفاً في المحبون
جميعاً من قبله : بشره ند ، وقيس ليلي ، وجميل بثينة وغيرهم .

هذا هو مضمون القصيدة ، الذى لو أخذناه على ظاهر معناه كانت
الإشارة فيه إلى ما بين الحبيبين من شوق يجذب أحدهما نحو الآخر ، جذبا
وصل خيوط الحب بينهما كأنها ألسنة اللهب ، لكن الوصال مع ذلك لم يتحقق
لهما ، فطوى المحب قلبه على حبه ، وراح يستمرسل مع الخيال في تصوير
ما انطوى عليه القلب .

وواضح أن المعنى الصوفي الباطنى ، الذى يجعل الأرواح المتناوحة هي
روح الصوفى من جهة والأرواح الواردة إليه من جهة ، هو الأغلب ،
والأقرب إلى القبول .

(ح) — وهناك قصائد كثيرة ، لا يكون فيها الرجحان الغالب لا إلى المعنى
الغزلى المباشر ، ولا إلى المعنى الصوفي الباطنى ، بل يتعادل فيها التأويلان ،
تعادلاً تاماً ؛ خذ مثلاً قصيدة « حادى العيس » (ص ٦٨ — ٧٠) وانظر
كيف يتعادل المعنيان :

يوجه الشاعر خطابه إلى حادى العيس ألا يتعجل السير بالحبيبة حتى يلحق هو بالركب ، لأنه مضطر إلى المكث حيناً ، فليمسك بالمطايا حتى لا تنطلق في سيرها ، فهو جاد في اللحاق بهم وإن تكن تحول دون ذلك العوائق ؛ ثم يوجه الشاعر ذلك الحادى بأن يقف في أيمن الوادى حيث خيام الأحبة ، الذين هم للشاعر كنفسه وكبدته ، وإن الشاعر المحب ليعترم اللحاق بالحبيبة الراحلة مهما يكن ثمة من صعاب ، وإلا فلا كان ذلك الهوى الذى يدعيه .

فلكى نفهم هذا السياق على المعنى الصوفى ، نترجم « حادى العيس » إلى « الداعى إلى الحق » ، وتترجم « الحبيبة » إلى الحقائق الإلهية التى رحلت عن قلب الصوفى ، فيكون الخطاب معناه : لا تتعجلوا السير ، فإنى مضطر إلى البقاء هنا إلى ساعة الأجل ، لأنى حبيس البدن ، وأما النفس فتريد العروج إلى السماء لولا ذلك القيد ، وإن ماقد خيم فى الوادى المقدس هى المعارف الربانية التى يتعشقها كأنها له لب الحياة وجوهرها .

على أن هذا التعادل فى المعنى بين الظاهر والباطن ، لا ينفي قولنا بأن الشاعر قد قصد أول ما قصد إلى المعنى الغزلى الظاهر فى كثير من قصائده ثم صرف الظاهر إلى باطن ، ويجدر فى هذا المقام أن نشير إلى الذكر الصريح الذى ورد فى بعض قصائده لحبيبتة « النظام » — إما بالإسم أو بالوصف المحدد — كقوله فى شطر بيت (ص ٨٤) « هى بنت العراق بنت إمامى » ؛ وكقوله (ص ٨٣) :

طال شوقى لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر ويسسان
وفى شرحه لهذا البيت وردت هذه العبارة : « لغزنا هذه المعارف كلها خلف حجاب النظام بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين وهى من العالما المذكورات » .

ومهما يكن من أمر هذا الديوان ، فهو غزير بشعره ، غنى بصوره ، مجنح بخياله ، مثقل بفكره وحكمته ، نابض بحرارة إيمانه ، فهو لقارئه متعة ودراسة وحياة .

الفصل الرابع

THE WOMEN PILGRIMS
PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS ON A MYSTICAL ODE

By

W. Montgomery Watt

THE WOMEN PILGRIMS

Psychological Reflections on a Mystical Ode

By W. Montgomery Watt

Since the life-time of Muhyi-Din ibn-al-'Arabi the question has been discussed whether his erotic odes in **Tarjumān al-Ashwāq** were to be understood literally or symbolically. He himself insisted that they were essentially about the spiritual life, and this has generally been accepted, though even a scholar like Dozy could doubt whether there was anything behind the erotic imagery. The development during this century of analytical psychology, especially through the work of Carl Gustav Jung, removes all difficulties from regarding Ibn-al-'Arabi's odes as descriptions of the spiritual life, and opens up fresh ways of understanding them. Such fresh ways are complementary to his interpretations rather than exclusive alternatives.

In particular, it is proposed in the present article to take a short ode (no. 7 in the edition of Reynold Nicholson, London, 1911) and to consider it in the way one might discuss the dream or fantasy of a contemporary. Such an interpretation will concern itself with the growth to spiritual maturity of the individual soul, but it will set this in the theologically neutral context of modern psychological thought, and not in the context of the philosophy of Ibn-al-'Arabi himself. This method of proceeding assumes that the odes are first of all a record of experience and that we may try to understand this experience in our own terms. From the writer's own commentary we learn how he understood the experiences on the basis of his general philosophy, and also some of the things he associated with them. Since his philosophy has often been criticised from the standpoint of Islamic theology, a «neutral» interpretation such as is being attempted here may make it possible for Muslims and others who do not share his intellectual outlook to profit from his experiences.

It should be added that the following interpretation is not the only possible one even from an approximately Jungian standpoint, and that a full study of the other odes in **Tarjumān al-Ashwāq** might lead to some modifications.

The ode in question may be rendered as follows :—

There thronged me as I kissed the Black Stone friendly women
who had come to circumambulate, veiled.

They uncovered the sunbeams (of their faces) and said to me,
Beware ! the death of the soul is in (our) glances.

How many reluctant souls have we killed at al-Muḥaṣṣab of
Minā, beside the pebble heaps,

And in Sarḥat al-Wādi and the sites of Rāma and Jam' and at
the dispersion from 'Arafāt !

Did you not see that beauty despoils a man of (his garment of)
abstinence, and so it is called the despoiler of beautiful (things) ?

Our tryst after circumambulation is at Zamzam by the midmost
tent by the rocks.

There he whom love-anguish has emaciated is cured by the desire
stirred in him by perfumed women.

When they fear they let fall their hair, and with their tresses
they are in robes of darkness.»

The translation is based on Nicholson's but modifies it in several
places either for stylistic reasons, or to accord with the interpretation.

It is at once clear that this ode records a dream of fantasy, doubtless based on a real experience at the Ka'ba. The mystic was beginning his circumambulation by kissing the Black Stone (or touching it with his hand). As is normal at the pilgrimage season there was a dense crowd, and he was aware of many women pressing on him. They were wearing a **mi'jar** a kind of head-scarf, possibly drawn over their faces as well. When they removed their scarves from their faces, perhaps in order to kiss the stone, he was deeply touched by their beauty. They spoke, and warned him that their beauty was

dangerous, and had brought many men to death. On the other hand, if a man responded to it, he was led to do things he had not intended to do. Then, they invited him to meet them at the mid-most tent after the circumambulation, and promised him solace after long and fruitless yearning. Yet finally - presumably before there has been any union - they take fright, let fall their hair and behind it disappear in «robes of darkness».

In interpreting this the first point to consider is the symbolism of the women. It seems most likely that they are to be regarded as anima-figures in a Jungian sense, though this is a little difficult in that the anima is usually a single figure in European experience. This feminine figure of the anima represents the creative powers of the unconscious in the male. Thus the appearance of the women and their invitation to the mystic is an opportunity for creative advance in the spiritual life. It is significant that they come to him as he kisses the Black Stone, presumably at the beginning of his circumambulation of the Ka'ba or Sacred House. The circumambulation is itself a marking of the temenos or sacred ground, which symbolises the Self, that higher aspect of a man's being which is beyond consciousness but is in process of being realised. Ibn-al-'Arabi associates the kissing of the stone with an oath of allegiance to God, and is thus acknowledging that his true being lies in the devoting of himself to God. Because in the exaltation of the pilgrimage he has made this acknowledgement in a fuller way than before, new possibilities of spiritual advance open before him represented by the women, and their uncovering their faces. Some such interpretation is supported by his association of the women with angels circling the throne of God (in Qur'an, 39.75).

Next comes the warning from the women. This may be interpreted as a warning from the unconscious that there is danger in the situation. But what precisely is the danger? At this point the translation given above differs considerably from Nicholson's. He takes **al-lahazāt** as «they looking at us»; but a more natural rendering, since **lahaza** is properly «a sidelong glance», would be «the glances», that is, «our glances at you and other man». (There is a parallel in ode 2, line 2, translated «murderous glances»).

Whichever way these words are taken however, one has still to ask how looks or glances lead to death. Here again Nicholson seems to be misleading for in the next verse he translates **abiyyāt** as «aspiring», for which there is little lexical support. The primary application appears to be to a she-camel which refuses food or refuses the stallion. If we may translate it «reluctant» with the latter connotation, then it might be that death of these souls came about through their refusal to respond to the advances of the women, that is, their refusal to allow their spiritual nature to develop.

Nicholson's translation is in line with Ibn-al-'Arabi's commentary in which the women are taken to say «Do not look at us lest thou fall passionately in love with us; thou wert created for God, not for us, and if thou wilt be veiled by us from Him, He will cause thee to pass away from the existence through Him, and thou wilt perish.» Now this is undoubtedly one form of spiritual death, but it does not seem specially appropriate here, and still less in the next verse. The death or killing would seem to come about when souls fall violently in love with the women; but, if this is a temporary experience, and indeed a necessary stage in spiritual development, it would not mean the more permanent death described in the commentary, though it could mean death to the present soul or ego. Such a line of interpretation seems to be closer to the ode than that in the commentary. To justify the deviation it might be suggested that, since Ibn-al-'Arabi was defending himself against a charge of being merely erotic, he minimised the seemingly erotic response to the anima-figures. Since the above remarks are based on Nicholson's abridged translation of the commentary, it is also possible that the Arabic text might have a somewhat different emphasis.

The places mentioned in the third and fourth verses are all connected with the pilgrimage ceremonies. To understand the verses, however, it is not necessary to examine the ceremonies in detail, but only to try to see what they meant to Ibn-al-'Arabi. Thus at Muḥaṣṣab of Minā (that is, near Mina, or on the way to Minā) pebbles were thrown at a heap, and this he regarded as «the casting out of sensual and devilish thoughts» (commentary on 3,4), and also a casting out of the memory of the fathers - a point which de-

serves further psychological investigation, but would lead us astray here. Sarḥat al-Wadi is not mentioned elsewhere in the **Tarjuman** by Ibn-al-ʿArabi; **sarḥa** is properly a tall tree of a particular species, and Yāqūt (**Muʿjam**, iii. 70 foot) speaks of a Wadi of this name between Mecca and Medina; but the precise association is apparently lost. No place called Rāma occurs in the usual accounts of the pilgrimage, but the name is still in use. I am told, Ibn-al-ʿArabi was perhaps chiefly interested in the name, which he connects with **rām**, «he sought», and associates with the inevitable frustration of bodily desires. (Commentary, pp. 88, 135, 147). Jamʿ is the plain of al-Muzdalifa, and the word means «union»; so Ibn-al-ʿArabi associates this place with union with loved ones (commentary, p. 67; cf. ode 59,3 and p.146). At ʿArafāt the pilgrims spend a considerable time in meditation on God.

The meaning of verses 3 and 4 would thus be that at various stages on the pilgrimage men have deep spiritual experiences, in which opportunities of advance in the spiritual life are presented to them. They are reluctant to respond to the beauty revealed to them, probably because, as the fifth verse suggests, it disturbs the even tenor of their lives, takes away their limited commitment to the search for wholeness and truth (their abstinence), along with the satisfactions (the beautiful things) they have found so far. They are also killed, perhaps because of their failure to respond to the invitation to a higher life, but more probably in the sense that for the moment they regard the beauty they have seen as ultimate and forget that beyond it is a higher beauty, that of God himself. It might even mean that the present soul or ego has to die (by giving up the satisfaction and comfort of its present condition) in order to pass on to a higher stage.

Although the anima-figures thus warn the mystic in his fantasy of the unpleasant consequences of responding to them, they go on to suggest a tryst where he may meet them after the circumambulation. This is the nearby well of Zamzam, which for Ibn-al-ʿArabi symbolises the station of eternal life. Thus in responding to the beauty of the figures, the mystic will enter into a greater fullness of life. The trysting-place is also spoken of as «by the midmost tent by the

rocks», and the phrase has a close parallel in Jung, when he speaks (*Works*, vii. 219, 365) of the «mid-point of the personality». He thinks of the ego as the centre of the conscious mind, but, when the unconscious is «assimilated» by consciousness, a new centre is required by the total personality, and this he pictures as midway between the conscious and the unconscious. This seems to describe a stage of experience close to that close to that of Ibn-al-‘Arabi when he had accepted the invitation of the women, and which he himself describes as **Barzakh** or «the intermediate state». By «rocks» he apparently means sensible bodies which are the bearers of projections.

It is not clear whether the last two verses are spoken by the women as a promise, or whether they are the mystic’s description of his subsequent experiences; but even if they are spoken by the women, they must be regarded as something which in fact happened. When he keeps the tryst, he does in fact experience a deep solace. For him who was pining away because of his passion, the tryst brings healing, and a measure of satisfaction. This is a well-known type of experience, which often comes at relatively early stages in the spiritual life. In the case of Ibn-al-‘Arabi as described in the ode, however, the impression is that it did not last long. For a reason not stated the women take fright. In the commentary he suggests it is because they do not want their absoluteness to be limited by confinement in forms, and want him to realise they are a veil concealing something more subtle. This is indeed paralleled in the experience of other mystics. In the ode the frightened women let fall their hair round them. The mystic, we must suppose, is no longer able to discern face or figure. They are, as it were, covered with robes of darkness. In other words, this stage of experience is coming to an end, and what will follow it is not yet manifest, but the mystic must continue on his way, even without sight of the beauty that brought solace and healing.

Such is one of several possible ways of giving a modern interpretation to this ode of Ibn-al-‘Arabi. While the details of the interpretation are open to question, it is hoped that it may direct others to find in the odes of Ibn-al-‘Arabi something of value for the contemporary world.

W. Montgomery Watt.

الفصل الخامس

أَبُو مَدْيَنَ وَأَبْنُ عَرَبِيٍّ
لِلدُّكْنُورِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بَدَوِيٍّ

ليؤمن من شاء بكرامات الأولياء ، وليفسرها المحدثون بما انتهت إليه الأبحاث « العلمية » في ميدان ما بعد علم النفس *métapsychique* . أما أنا فأسلك في فهمها نفس المسلك الذى دلّنا عليه الصوفية أنفسهم . وهو التأويل بالرمز . فأنا أستبعد منها كل معنى حسيّ مادّي ، وأرى فيها رموزاً وعلامات على تجارب روحية باطنة ، قصد منها أن تكون للناس نبأساً يهتدون به في حياتهم الروحية . فالأولياء عندى علامات في طريق الحياة ، ومنارات تضيء للإنسان في ظلمات الحس ، ونداءات حارة قوية تنبّه إلى الجانب الآخر في الإنسان ، جانب الروح الصافية المشرقة الرفافة في نور الحق والخير والجمال . لأنهم حاضرون دائماً بيننا لينادوا علينا حينما نضلّ السبيل : من هنا الطريق ! صحيح أننا لن نستطيع أبداً أن نصاحبهم في الطريق الذى دلّونا عليه لمدة طويلة ، لأن طريقهم طريق شاق عسير من ناحية ، يقتضى التضحية حتى الاستشهاد ، والزهد حتى العزوف عن كل نعم الحياة ومطالب الدنيا ؛ وهو من ناحية أخرى لا يلائم تيار الحياة المتدفق وسباقها الجبار الذى لا يرحم ، خصوصاً وظواهر الحال تدل على أن من أوغل في طريقهم طويلاً نبذته الحياة خارج التيار . لكن رغم هذا كله لا نملك أيضاً غير التفكير على الأقل فيما يدعوننا إليه ، وعلى التلبّث حيناً عند « منازل

السائرين » ، كما نعطي لحياتنا بُعداً رابعاً يحس كل إنسان أنه ينقصه ، ويتفاوت الناس في هذا الإحساس ، وفقاً لارتفاع حياتهم الروحية وإرهاق حساسيتهم .

وعالم الأولياء عالم خاص قائم برأسه ، إما أن يؤخذ كله أو يطرح كله ، عالم رمزي خالص ، ابتدعته هذه الأرواح النبيلة العالية ليخلقوا للإنسان معاني جديدة على الأرض . إنهم كالشعراء ، يخلقون عوالم خاصة ، يهرب إليها الإنسان ، أو بالأحرى يحيا فيها الطامحون بأبصارهم إلى ما فوق التراب ، يأساً من عالم الفعل والواقع ، وشحناً للهمم إلى عالم أسمى ، عالم إنساني مع ذلك . والأولياء من أجل هذا يجذبون العلوى إلى الأرضى ، ويرفعون الأرضى إلى العلوى ، حتى يتألف من هذا المزيج الحديد عالم جديد يهبون بالنفوس الضاممة إلى المثل الأعلى أن تدخل فيه ، ولو في لحظات من حياتهم اليومية . لهذا نراهم يمجدون الإنسان في الله ، ويمجدون الله في الإنسان ، ولسان حالهم قول الخلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ' سرّ سنا لاهوته الثاقب
إنهم يسعون إلى الباطن حينما يرون الناس عاكفين على الظاهر ، ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع ، وينشدون الحاضر السرمديّ ، بينما يعيش سواهم في الزمان بآناته الثلاثة وتاريخه . صحيح أنهم يسلكون في سبيل الوصول إلى الحقائق والباطن والآن المستمر سبيلاً غير سبيل العقل والمنطق العقلي . لكن من أدرانا أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة ؟ — إننا نشاهد اللامعقول يصرخ في معظم أحداث الحياة ووقائعها . فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل ، ولا ينشدوا ملكة أخرى للإدراك ؟ صحيح أن الملكة التي يقولون بها — تحت أى اسم شئت : الكشف ، الذوق ، العيان ، المشاهدة الخ — ملكة غامضة لا حدود لها ولا ضوابط ، وغالباً ما تختلط بالهذيان والأوهام ، ومبتدعات الخيال وأمانى التفكير ؛ ولكنها على كل حال تؤدي — ولو موقفاً — دورها في محاولة الإنسان استكناه ما صعب على العقل أن

يفسره بالمنطق والقوانين العقلية والطبيعية . ومن هنا فلا بأس ، حتى عند أشدّ الناس إيماناً بالعقل ، والعقل وحده — من الاستعانة بهذه الملكة استعانة موقوتة إلى حين يستطيع العقل أن يفسرها التفسير العلمى العقلى . وكلما استطاع العقل العلمى أن يفسر شيئاً مما كانت الملكة الأخرى تقول فيه بنظرها الخاصة ، استبعد هذا الذى فُسر . بيد أن سعة المشاكل التى لم تخضع بعد للتفسير العقلى أكبر من أن يؤثر فيها مثل هذا الاستبعاد . فلا ضير إذن فى الإجابة بالكشف والذوق والمشاهدة الروحية حيثما يعجز العقل العلمى عن التفسير والإدراك . وفى هذا جواب — فيما نرجو — عن تساؤل الذين يتساءلون عن فائدة الأولياء فى هذا العصر الحاضر ، عصر العلم التجريبي الدقيق والقوانين الطبيعية الجبرية . ونحسب فى هذا تبريراً كافياً لمن عساهم أن يأخذوا علينا اختيارنا لبعض الصوفية موضوعاً للبحث : إنهم فى نظرنا إشارات وتنبيهات إلى الجانب الآخر فى الإنسان .

• • •

ومقالنا هذا عن وليّين شائخين لهما بمرأش أوثق صلة ؛ فى هذا المغرب الغنى بالحياة الروحية العميقة المتصاعدة أمضى كلاهما فترة حافلة خصبة من حياته ؛ وفى فاس بالذات تلقيا تنشّتهما الروحية . فأبو مدين (١) قرأ بفاس بعد تدمومه من الأندلس على الشيخ الحافظ أبى الحسن بن جرّهم ، وعلى الفقيه الحافظ العلامة أبى الحسن بن غالب . وذكر عنه أنه قال : كنت فى أول أمرى وقراءتى على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنّعت به وانصرفت لموضع خال خارج فاس أتخذته مأوى للعمل بما فتح به على فإذا خلوت تأتيتنى غزاة تأوى إلىّ وتؤنسنى . وكنت أمرّ فى طريقى بكلاب القرى المتصلة بفاس فيدورون حولى ، ويبصبصون لى . فبينما أنا يوماً بفاس ، إذا برجل من معارفى بالأندلس سلّم علىّ . فقلت : وجبتّ ضيافته . فبعت ثوباً بعشرة دراهم ، فطلبت الرجل لأدفعها له ، فلم أجده

(١) « نفح الطيب » - ٤ ، ص ٢٦٩ - ص ٢٧٠ ، القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

هنالك . فخليتها معي وخرجت لخلوتي على عادتي فمررت بقريتي ، فتعرض لي الكلاب ومنعوني الجواز حتى خرج من القرية من حال بيني وبينهم . ولما وصلت لخلوتي جاءتني الغزالة على عادتها . فلما شمتني نفرت عني وأنكرت عليّ . فقلت : « ما أتى عليّ إلا من أجل هذه الدراهم التي معي . فلقيت الأندلسي فدفعتهإ إليه . ثم مررت بالقرية في خروجي للخلوة فدار بي كلابها وبصيصوا على عادتهم . وجاءتني الغزالة فشمتني من مفرق لقدمي ، وأنست بي كعادتها . وبقيت كذلك مدة ، وأخبار سيدي أبي يعزى ترد عليّ وكراماته يتداولها الناس وتنقل إلى . فملأ قلبي حبه . فقصدته مع جماعة الفقراء . فلما وصلنا إليه أقبل على الجماعة دوني ، وإذا حضر الطعام منعني من الأكل معهم . وبقيت كذلك ثلاثة أيام . فأجهدني الجوع وتحيرت من خواطر ترد عليّ . ثم قلت في نفسي : « إذا قام الشيخ من مكانه أمرغ وجهي في المكان » . فقام ، ومرغت وجهي . فقامت وأنا لا أبصر شيئاً ، وبقيت طول ليلتي باكياً . فلما أصبح ، دعاني وقربني . فقلت له : ياسيدي ! قد عميت ، ولا أبصر شيئاً . فمسح بيده على عيني ، فعاد بصري . ثم مسح على صدرى فزالت عني تلك الخواطر وفقدت ألم الجوع ، وشاهدت في الوقت عجائب من بركاته . ثم استأذنته في الإنصراف نية أداء الفريضة ، فأذن لي وقال : ستلقى في طريقك الأسد فلا يرُعك ، فإن غلب خوفه عليك فقل له : بجرمة يلنور إلا انصرفت عني . فكان الأمر كما قال .

وفي هذه الوثيقة الذاتية يكشف لنا أبو مدين عن حقائق عدة : أولاً أنه كان قبل أن يسلك الطريق يحسّ عن طريق الحيوانات بأنه مهياً لتحقيق رسالة صوفية خاصة ، وأنه يفهم لغة الحيوان ، وبينه وبين الحيوان أنس لا يتأتى إلا لأصحاب المواهب الروحية الخارقة . وهي لحظة فريدة نجد لها نظيراً عند القديس فرنسيسكو الأسيزي الذي تألف ذئب جوييو وخاطبه ، وكان يناجي الطيور . والأخبار عن تفاهم أبي مدين مع الحيوانات والطيور عديدة . فإلى جانب حياة الألفة التي كان يحياها مع تلك الغزالة في خلوته ، وأنس كلاب

القرية المجاورة به ، يذكر أنه كان « في بعض بلاد المغرب فرأى أسداً أقرس حماراً وهو يأكله وصاحبه جالسٌ بالبُعد على غاية الحاجة والفاقة . فجاءه أبو مدين وأخذ بناصية الأسد وقال لصاحب الحمار : أمسك الأسد ، واذهب به واستعمله في الخدمة موضع حمارك . فقال له : يا سيدي ! أخاف منه . فقال (له أبو مدين) : لا تخف ! لا يستطيع أن يؤذيكَ . فمرَّ الرجل يقوده والناس ينظرون إليه . فلما كان آخر النهار جاء الرجل ومعه الأسد للشيخ (أبي مدين) وقال له : يا سيدي ! هذا الأسد يتبعني حيث ذهبت ، وأنا شديد الخوف منه لا طاقة لي بعشرته فقال الشيخ (أبو مدين) للأسد : اذهب ولا تعُدْ ؛ متى آذيتم بني آدم سلطتهم عليكم » (١) . كما يذكر عنه أيضاً أن الطيور كانت تأنس به ، ولا تفر منه ، بل تنزل في مجلسه وتضرب بأجنحتها ؛ « وتمر به الطيور وهو يتكلم فتقف تسمع ، وربما مات بعضها » (« نفح الطيب » ٢٦٩/٤) . وهذه الكرامات هي عينها التي اشتهر بها القديس فرنسكو الأسيزي . وفرنسكو الأسيزي ولد سنة ١١٨٢ م وتوفي سنة ١٢٢٦ م ، بينما ولد أبو مدين سنة ١١٢٠ م وتوفي سنة ١١٩٧ م . هنا يحق للباحث أن يتساءل : من أين هذا التشابه العجيب بين كرامات سيدي أبي مدين ، وكرامات القديس فرنسكو الأسيزي ؟ إنه من الثابت تاريخياً أن القديس فرنسكو الأسيزي قد جاء إلى مصر سنة ١٢١٩ م ابتغاء مناظرة علماء المسلمين ، وكانت الأيام أيام الحروب الصليبية وهي في عنفوانها ؛ ولا بد أنه عرف أخبار أولياء المسلمين المشهورين في ذلك العهد ، وكانت شهرة أبي مدين بوصفه أكبر الصوفية المسلمين آنذاك قد بلغت مصر والمشرق ، فلا بد أن يكون قد علم بكرامات أبي مدين ، وأراد أن يقلدها ، ومن هنا شاع عنه أنه يُدَلِّل الحيوان الوحشي ويخاطب الطيور ، تماماً مثل أبي مدين . وهكذا نرى أن كرامات أبي مدين لم تشمل المسلمين وحدهم ، بل امتد

(١) نقله المقرئ في « نفح الطيب » ، ج ٤ ، ص ٢٧١ عن صاحب « الروض » عن الشيخ أبي محمد عبد الرازق أحد خواص أصحاب أبي مدين .

إشعاعها إلى المسيحية عن طريق القديس فرنسيسكو الأسيزي والطريقة
الفرنسيسكانية ، ولعل هذا هو الذي يفسر سمو روحانياتها على سائر الطرق
الرهبانية .

والحقيقة الثانية في كلام أبي مدين عن نفسه هي أنه عرف هنا في فاس
طريقه إلى الله . وهذا أيضاً شأن ابن عربي . لقد قدم إلى فاس لأول مرة
سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤ م) ، وفيها تنبأ أن جيش الموحدين سينتصر على
ألفونسو الثامن ، وصحّت نبوءته ، إذ انتصر سلطان الموحدين ، يعقوب
المنصور ، على ألفونسو الثامن في سنة ٤٩١ هـ وأوقع به هزيمة منكرة في
الموقعة المشهورة بموقعة « الأرك » Alarcos . وقدم فاس مرة ثانية
سنة ٥٩٣ هـ ، وهنا في هذه المرة أطلال المقام ، وعكف على الدراسة والمجاهدة ،
مفضلاً القعود في المسجد الأزهر وبستان ابن حيّون . فكان يقضى ساعات
طويلة في المسجد الأزهر للصلاة ، وحضور درس الشيخ أبي عبد الله محمد
ابن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الإمام بالمسجد الأزهر ،
وصاحب كتاب « المستفاد في ذكر الصالحين من العباد » ؛ وقد سمع ابن
عربي هذا الكتاب منه قراءة عليه سنة ٥٩٣ هـ . وفي فاس ظهرت عليه الأحوال
الصوفية الخارقة لأول مرة ، إذ لاحظ ذات مرة وهو يصلي العصر في المسجد
الأزهر أن نوراً باهراً يضيء على كتفه أكشف من الذي بين يديه ، وغمر في
نور جعله لا يشعر بالجهات ، بل أحسّ بأنه مثل الكرة لا يعقل لنفسه جهة
إلا بالفرض لا بالوجود (١) . - وفي بستان ابن حيّون كان يجتمع حوله
الأتباع والمريدون الذين بدعوا يتكاثرون عليه ، ويلقى عليهم محاضرات
صوفية ، ويشرف على رياضاتهم الروحية . وهنا في بستان ابن حيّون -
فيما يذكر ابن عربي - اجتمع بقطب الزمان لأول مرة . وهكذا نرى أن مدينة
فاس كانت أيضاً مهبط الرسالة الروحية على ابن عربي ، كما كانت على شيخه
أبي مدين .

(١) راجع « الفتوحات المكية » ج ٢ ص ٦٤٠ .

ونقول شيخه لأن ابن عربي يذكره دائماً بهذا الوصف . فهل كان شيخه فعلاً ، بمعنى أنه التقى به ، وأخذ عنه ؟ إن المترجمين لابن عربي يذكرون أنه دخل بجاية سنة ٥٩٧ هـ ، فإن كان ذلك لأول مرة فلا يمكن أن يكون قد التقى بأبي مدين ، لأن أبا مدين توفي سنة أربع وتسعين وخمسمائة ، أى قبل قدوم ابن عربي بثلاث سنين . إنما الأرجح بل الصحيح أنه زار بجاية قبل ذلك في سنة ٥٩٠ هـ ماراً بها في طريقه إلى تونس ، إذ من الثابت أن ابن عربي زار تونس سنة ٥٩٠ هـ ، فهل يفوت هذه الفرصة ولا يعرج على بجاية حيث شيخه العظيم أبو مدين ؟ .

وهنا نصل إلى النقطة الرئيسية في هذا البحث ، وهى الصلة بين أبي مدين وابن عربي ، فهى موضوع هذا المقال . وسنعمد هنا على ما ذكره ابن عربي عن شيخه أبي مدين فى « الفتوحات » ، وفى « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » ، وفى « مواقع النجوم » خصوصاً .

وأول ما يلفت النظر فى مرويّات ابن عربي عن أحوال أبي مدين حكاية عجبية ذكرها ابن عربي فى « الفتوحات » (١ / ٢٨٨) فقال : « كان للشيخ أبى مدين ولدٌ صغير من سوداء . وكان أبو مدين صاحب نظر يدرك العلوم نظراً ... فكان هذا الصبي ، وهو ابن سبع سنين ، ينظر ويقول : أرى فى البحر فى موضع صفته كذا وكذا : سفناً ، وقد جرى فيها كذا وكذا . فإذا كان بعد أيام وتجيء تلك السفن إلى بجاية ، مدينة هذا الصبي التى كان فيها ، يوجد الأمر على ما قاله الصبي فيها . فيقال للصبي : بم ترى ؟ فيقول بعينى . ثم يقول : لا ، إنما أراه بقلبي . ثم يقول : لا ! إنما أراه بوالدى إذا كان حاضراً ونظرت إليه رأيت هذا الذى أخبرتكم به ؛ وإذا غاب عني لا أرى شيئاً من ذلك » .

وهذه الظاهرة ، إن صحّت ، فهى من ظواهر الإيحاء المغناطيسى كما لاحظ آسين بلاثيوس (١) ، كان فيها ابنه بمثابة وسيط ، بينما كان أبوه

Asin y Palacios : El Islam Cristianizado, p. 60, Madrid, 1931. (١)

الشيخ أبو مدين بمثابة المنوم أو الرائي بوضوح **clairvoyant** إذا أردنا أن نفسرها تفسيراً شبه علمي . أما عند ابن عربي فهي ظاهرة خارقة من ظواهر الكشف الممنوح للصوفي العظيم ، فإن المحقق من الصوفية يرى بكل قوة ، كما يسمع بكل قوة ويشم بكل قوة . وكما قال في « مواقع النجوم » إن الفراسة نوعان : رئيسية ، ودون ذلك . والرئيسية هي التي يختص بها المحققون من الصوفية ، وتفسيرها أن الحكيم الواصل إلى عين الوجود والحقيقة يمشي على منازل نفسه وكمالاتها منزلاً منزلاً وحالاً حالاً على الترتيب الحكيم الإلهي حتى يعرف المنازل كلها من طريق مقامات : فإذا تخلّق بهذه المرتبة وعرف تأثيرات المنازل « صحّت له الرياسة المكتملة ؛ فصاحب هذا المقام إذا رأى شخصاً في الوجود ، فلا بد أن يكون متحركاً أو ساكناً بأي نوع كان من الحركات من لسانٍ أو يدٍ أو غير ذلك ، فيعرف من ذلك منزلة ذلك الشخص (١) » .

ويروى ابن عربي حكاية أخرى عن ظاهرة الإيحاء المغناطيسي هذا في « مواقع النجوم » (ص ١١٦ - ص ١١٧) عن أبي مدين أيضاً ، ولكن الظاهرة وقعت عليه هو من جانب فتي صالح كان يعبد الله في الجبال . فقد كان أبو مدين في سياحة ودخل عند عجوز في مغارة « فقعدها حتى وصل ابن لها كان يعبد الله في تلك الجبال . فدخل وسلّم على الشيخ أبي مدين - رضوان الله عليه - فقدمت العجوز سفرة فيها صحن وخبز . فقعده الشيخ والفتى يأكلان . فقال الشيخ (أي أبو مدين) : تمنيت لو كان كذا - وكان خاطر ذلك في نفسه . فقال له الفتى : كل باسم الله يا سيدنا وكل . ما شئت . فسميت الله وأكلت ، فإذا به طعم ما تمنيت . فلم أزل أقصد التمني وهو يقول مثل مقالته الأولى ، وأنا أجد الطعام ما تمنيت ؛ وكان الشاب صغيراً » .

وفي هذه الحكاية تأكيد لاهتمام أبي مدين بالإيحاء التنويمي الذي يؤدي

(١) « مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم » ص ٧١ . القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

بالشخص الموضوع تحت تأثيره إلى أن يتصور بحسبه ما يوحى به المتوهم
ولعل أبا مدين قد لقن هذا الإيحاء التنوي من هذا القى الصالح .

وابن عربي في « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » يروى الكثير من
الآراء والأقوال لأبي مدين . ويحرص كثير على ترديد رؤيا ينسبها إلى بعض
الصالحين ، ولا يذكر اسمه ، مما يجعلنا نحسب أنها من كلام ابن عربي
نفسه . في هذه الرؤيا رأى هذا الصالح أبا مدين وأبا حامد الغزالي وأبا طالب
المكي صاحب « قوت القلوب » وأبا يزيد البسطامي ، وخلقاً كثيراً من الصوفية ،
وهؤلاء الأقطاب يسألون أبا مدين ويستريدونه في أمهات مسائل التصوف .

فأبو يزيد البسطامي يسأله عن التوحيد ، فيقول أبو مدين (١) : « التوحيد
هو الحق ، ومنور القلب ، ومحرك الظواهر ، وعلام الغيوب . نظر العارفون
فتأهوا إذ لم يعمر قلوبهم إلا هو ، فهم به والهون . قلوبهم تسرح في رضاه في
الحضرة العلية ، وأسرارهم مما سواه فارغة خلية . جالت أسرارهم في
الملكو ت فلاحظوا عظمته ، وتجلى لقلوبهم فأنطقهم بحكمته . فهو العارف
ضياء ونور ، وقد أشغله به عن الجنة والقصور . آتسه به فهو جليسه ، وأفناه
عنه فتلاشى كشيء ، فامتزج المعنى بالمعنى فكان هو . ذهبت الرسوم ،
وفنيت العلوم ، ولم يبق إذ ذاك إلا الحق القيوم . وهو معنى المعاني ، والحق
الباقى ، وكشف سر العارف ماذا يلاقى : « البر والإحسان ولذة النظر وغيبته
عن الأغيار وعن جملة البشر . تنزه عن تنزيه فتزته به ، وفنى عن الأكوان
بمشاهدة ربه ، فعدا عن الأسماء ، وسما عن الصفات ، واضمحل كليته في
مشاهدة الذات . هذه علوم وهذه أسرار ، يكشف بها من هو لها مختار ،
فيستبته في الوجود فيظهر ما عنده ، ويحيى بها القلوب ، وينجز له وعده ،
فيرويها الحق بالماء الصافي ، ويعالج علته بالعلم الشافي فيبرأ بها من الأسقام
ومن جملة العلل ، ويصلحها ويعلمها من الأسرار ما لم تكن تعلم . فعلم
العارف موصول المعرفة ، فيظهر له الحق فيألف للألوفه » .

(١) « محاضرة الأبرار » ج ١ ، ص ١١٠ .

وفي هذه الفقرة الطويلة يصور لنا ابن عربي شيخه أبا مدين على أنه يقول بوحدة الوجود ، وأن ليس ثم إلا الله ، وهو وحده معنى المعاني . وإذا بلغ الصوفي المرحلة التي يشاهد فيها عين الوجود ، فإنه يتخلى عن أسماء الله والصفات ، وتضمحل كليته في مشاهدة الذات . وهذه بعينها آراء ابن عربي ولكن في صورة مبسطة ، تتلاءم وبساطة سيدى أبي مدين .

ثم يصور أبا حامد الغزالي وهو يسأل الشيخ أبا مدين عن سر معرفته ومحبة ، فيقول له أبو مدين (١) : « المحبة مركبي ، والمعرفة مذهبي ، والتوحيد وصولي . للمحبة سر لا يكشف ، وإدراكات لا يعبر عنها ، ولا يوصف سرها ومنبعها ، وفي أصلها الخود العلي . فهي للأخاوص سنة مسنونة ، دل على ذلك قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » . فالمعرفة يا أخي فخرى ، وهي قاعدة سرى وأمرى . ثمرتها التوحيد ، ومنها وفيها يكون المزيد . فالتوحيد أصل وما سواه فرع ، وهو غاية المقامات ونهاية الأحوال وماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ » .

وفي هذا الجواب تأكيد أيضا للتوحيد ، بمعنى وحدة الوجود ، التي هي في نظر أبي مدين ، كما في نظر ابن عربي ، الثمرة الكبرى وغاية المقامات ونهاية الأحوال .

ويظن أن الغزالي قد جزع من هذا الجواب فسأله عن التنزيه ، فقال أبو مدين : « نزهت الحق بما نزه به نفسه ، وحمدته حمدا من به قدسه ، ومجده بتمجيد من كان معناه وحسه . فهو المحرك للظواهر ، ومعلن العلانية ومُسِر السرائر . فسرّه لسرى لاح ، وتحفه تغمرني في المساء والصباح ؛ إن نظرت وجده معي ، وإن تحققت كان بصري ومسمعي . فهو الممدّ لوجودي ، ومقلب قلبي ، وناصر وجودي . فحياتي بحياته ظاهرة ، وصفاتي بصفاته مطهرة ، وخلقى بأخلاقه متخلقة . أمدّني بتوحيده ، وملأ ظاهري وباطني بجلاله وتمجيده » .

(١) « محاضرة الأبرار » ، ج ٥ ، ص ١٨٥ - ص ١٨٦ .

ولا نظن أن الغزالي قد اطمأن بهذا الجواب على تنزيه أبي مدين ، لأن هذا الجواب لا يشتمل على التنزيه الذى يرمى إليه الغزالي ، أى تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات على أى نحو ، أما فى كلام أبي مدين فعلى الرغم من محاولته التنزيه ، فإن كلامه لا يزال تشتم منه رائحة الاتحاد .

ويعاود الغزالي السؤال للمرة الثالثة فيسأل أبا مدين عن حقيقة سرّه ، فقال أبو مدين (١) : « سرّى مسرور بأسرارٍ تستمد من البحار الإلهية الأبدية الأزلية التى لا ينبغي كشفها ولا يجوز بثها لغير أهلها ، إذ العبارة والإشارة تعجز عن دركها ، وأبت الغيرة إلا سرها . هى البحار المحيطة بالوجود ، لا يلجها إلا من وطنه مفقود ، وفى عالم الحقيقة بسرّه موجود . يتقلب بالحياة الأبدية ، وينطق بالعلوم الأزلية . فهو بجسمه ظاهر ، وبسرّ حقيقته ظاهر . يطير فى عالم الملكوت ، ويسرح فى عالم الجبروت . تخلّق بالأسماء وبالصفات ، وفنى عنها بمشاهدة الذات . هناك قرارى ووطنى ، وقرّة عينى وسكنى . به دام فرحى ، وهو علانيّ وسرّى ، والممد لوجودى ، ومالكى ومعبودى . أظهر فى وجودى قدرته ، ورتب فى بدائع صنعه حكمته . فهو الباطن والظاهر ، الملك القاهر . فمن رقت همته عن ملاحظة نفسه ، لم يلتفت إلى غده وأمه ، وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه : تجرى عليه أفعاله وهو راض به مسرور ، إذ لم يكن شيئاً مذكوراً . فمن نزه أقواله وأفعاله فقد صنّى همته وأحواله . فمن كان نطقه به فيه يصول ، ومن كان هو دليله فقد نال الوصول . ومن حقق نظره به يسمع وبه يقول ، ويسأل به منه ، إذ الوجود كله فانى ، والباقي فيه المعانى . به كل شيء يعرف ، ولولاه [لم يفهم ولم يوصف . فهو المظهر — سبحانه ! — للأكوان ، وسرّ السرائر ومظهر الإعلان » .

وهو هنا أيضاً يحول فى نفس المعانى ، ولا يضيف إليها إلا فكرة الاغتراب ، التى طالما ردها الصوفية قبله استناداً إلى حديث مشهور يقول :

(١) « محاضرة الأبرار » ، ج ١ ص ٢١٧ .

«سعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً ، فطوبى للغرباء من أمتي . والصوفي في الدنيا غريب ، لأنه مفقود الوطن ، إذ وطنه الحق هو عالم الألوهية ، عالم الحقيقة ، فهناك الحياة الأبدية .

وبالحيلة فإن أهم مايريد ابن عربي إبرازه في مذهب شيخه أبي مدين هو التوحيد ، أي القول بأن الوجود واحد ، ولا موجود إلا الله . فهذا هو التوحيد الحق ، و«توحيد العارفين محض التحقيق» (١) ، وكل صوفي يظل مسافراً إلى جمال الحضرة العلية ، ولا يستقر به المقام إلا في التوحيد ، إذ التوحيد كما قلنا غاية المقامات ونهاية الأحوال . والصوفي لا يشعر بالوصول إلا إذا فنى عن الإحساس فأدرك أنه في «حضرة الإيناس» (٢) .

وابن عربي يرى أن أبا مدين قد بلغ غاية الغايات ، فيقول إن بعض الفقراء رأى الله تعالى في المنام وهو يقول لأبي مدين (٣) : «مادة سرك بسنا نوري ؛ وغذاء روحك برؤيتي وسروري ؛ وقلبك موضع عظمي وجبروتي . هي أحوال مني اقتبستها ، ولي رددتها . فأنت بي ولي صرت يا أبا مدين!»! جاوز نظر الناظرين نظرك ، وتعلق بي فكرك . فلما قدرني قدرى كنت سمعتك وبصرك ، وعرفتك بي فعرفتني ، ونزعت سرك عن سواي فزهرتني ، فأنت ظاهر وباطن بي ولي . — فقال أبو مدين : سبحانك ! سبحانك ! اللهم أدم فضلك . أعجزت الأوهام عن وصف وصفك ، وامتلات الأسرار أنساً بذكرك . ثنائى ثناؤك ، وأمرى أمرك . فواصل اللهم نوري بنورك ، فلا يقتبس الفضل منك إلا بك .

وهذه درجة من الأنس بالله لا يبلغها إلا القطب . وابن عربي في «مواقع النجوم» يشهد له أولاً (ص ١٥١) بالإمامة ، وأن مرتبته فوق الأبدال ، لأن الأبدال تعتاص عليها بعض الأشياء ، وهو لا يعتاص عليه شيء ، ولهذا

(١) «محاضرة الأبرار» ، ج ٢ ، ص ١٥ .

(٢) ج ٢ ، ص ٣١ .

(٣) ج ١ ، ص ٢٤٢ .

لم يرغب في مقامهم ، بينما هم كانوا راغبين في مقامه ، ثم يشهد له بعد ذلك (ص ١٥٢) أنه « مامات حتى كان قطباً قبل موته بساعة أو ساعتين » ، أخبره بذلك أبو يزيد البسطامي في رؤيا رآها .

وهذا التوحيد الذي نادى به أبو مدين قد جرّ عليه سخط الفقهاء ، فوشوا به عند يعقوب المنصور ، سلطان الموحدين ، وقالوا له تمكيناً لوشايتهم : « إنا نخاف منه على دولتكم ، فإن له شبيهاً بالإمام المهدي ، وأتباعه كثيرون بكل بلد » (١) . وقعت هذه الوشاية في نفس يعقوب المنصور « وأهمه شأنه . فبعث إليه في القدوم عليه ليختبره . وكتب لصاحب بجاية بالوصية به والاعتناء ، وأن يحمل خير محمل . فلما أخذ في السفر شقّ على أصحابه وتغيروا وتكلموا . فسكتهم وقال لهم : إن منيتي قربت ، ولغير هذا المكان قدرت ، ولا بد لي منه ، وأنا شيخ كبير ضعيف لا قدرة لي على الحركة . فبعث الله تعالى من يحملني إليه برفق ، ويسوقني إليه أحسن سوق ، وأنا لا أرى السلطان ولا يراني . فطابت نفوسهم وذهب بؤسهم ، وعلموا أنه من كراماته . فارتحلوا به على أحسن حال ، حتى وطئوا به حوز تلمسان فبدت له رابطة العباد فقال لأصحابه : ما أصلحَ للرقاد ! فمرض مرض موته . فلما وصل وادى يسر ، اشتد به المرض ، ونزلوا به هناك فكان آخر كلامه : الله الحق . وتوفي ... فحمل إلى العباد مدفن الأولياء الأوتاد .

ولما وقعت هذه المحنة لأبي مدين سعى ابن عربي - فيما يبدو - لإزالتها وكان في ذلك الوقت في فاس ، فبذل مساعيه ما استطاع لإنقاذ شيخه مما دبره له فقهاء الظاهر ، لكن لم يكن لابن عربي من المكانة ما يسمح لشفاعته أن تنجح . ونراه يغتم لما وقع لشيخه من اتهام ، كما ذكر ذلك في « الفتوحات » إذ يروى أنه ذهب وبعض الأبدال إلى جبل قف ، فمروا بالحية التي تحديق به . فقال البذل لحيي الدين : سلم على الحية فإنها سترد عليك السلام . فسلموا عليها فردت ثم قالت : من أي البلاد ، فقالوا من

(١) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ .

مُجَابَّة . فقالت : ما حال أبي مدين مع أهلها . فقالوا لها : يرمونه بالزندقة .
فقالت : عجباً والله لبني آدم إذ والله ما كنت أظن أن الله عز وجل يوالى
عبداً من عبده فيكرهه أحد . فقالوا لها : « ومن أعلمك به ؟ » فقالت :
سبحان الله ! وهل على الأرض دابة تجهله . إنه والله ممن اتخذ الله تعالى ولياً ،
وأنزل محبته في قلوب العباد فلا يكرهه إلا كافر أو منافق » .

وهذه الحية هي طبعاً لسان حال ابن عربي ها هنا . وهذا هو الذي يفسر
النبرات الأليمة التي يتحدث بها هنا .

لقد ظل ابن عربي مخلصاً كل الإخلاص لذكرى شيخه أبي مدين ،
ولم نره يتحدث عن شيخ من معاصريه بهذه الحرارة وهذا التقدير الذي يبلغ
مرتبة التقديس الكامل . ولما مرّ بتلمسان في رحلة إلى الشرق توقف أمام
قبره في العباد ، وكأن لسان حاله يقول :

ليبك يا أبا شعيب ! يا قطب العارفين ، ومرشد السالكين ، يا قَبَساً
من نور سيد المرسلين !
ليبك يا أنيس الوحوش ، وحبيب الطيور ، وراعى النفوس ، ومالىء
الكتوس بحمى التوحيد .

ونحن نضم صوتنا إلى صوت ابن عربي ، وإن كان فريق من الناس يرى
: أن صوت أبي مدين وصوت ابن عربي يرنان اليوم رنين العملة الزائفة في
عصر الآلية والصناعة الفنية والإنتاج الصناعي . ولكننا نقول لهم : كلا ، بل
ما أجمل صوتهما الرائع الصافي بين صفير صفارات المصانع وزئير آلات
الدمار الحديث ! وما أبهى وجهيهما بين دخان المداخن وشحوب عبيد
الآلات ! لأن صوتهما هو نداء الإنسانية الخالدة ، الإنسانية التي ضاعت
قيمها في هذا العصر تحت تأثير « ثورة الجماهير » وطغيان التكنيك وعبادة
زيادة الإنتاج وتضخم النقود . ولأن نظراتهما الرفافة الثاقبة الوضاءة هي الأنوار
في ظلمات المادية المفرطة والاحتكارات القاتلة لكل معنى نبيل في الإنسان .
ألا فلننتهف أيضاً : لبيك أبا مدين ! وليك محيي الدين !

الفصل السادس

مُحْيِي الدِّينِ بْنِ عَرَبِي
وَعُنَاة النُّصُوفِ
لِلأُسْتَاذِ عَبَّاسِ الْعِزَّائِي

المواهب غير محدودة ، والاتجاهات مختلفة ، والقدرة تظهر في الأعمال كما تتجلى في الثقافة ، وقد نبغ (ابن عربي) في ثقافات عديدة أدبية ، وفقهية ، وعقائدية ، وتصوفية . وأشهر ما عرف به (الثقافة التصوفية) ، أو (ثقافة أهل الإشراف) . بلغ فيها غاية مكينة لا يكاد يوازيه فيها أحد ، أويديانيه مدان . جاء بمادة خصبة ، وبحوث جمّة وناضجة حاول فيها فرض ماهدف إليه .

ونحن في حاجة إلى مثل هذه المعرفة للوقوف عليها ، وما ترمى إليه من مرام فلسفية ، في وقت لم تُنشر فيها مؤلفات مبسطة تعين الاتجاهات ، وماتدعو إليه ، مما أدى إلى تضارب في الآراء ، فجاء بالبيان الوافي ، بالرغم مما فيها من التواء لضرورة اقتضت للتخفي ، وتكتم فيها لما احتوت من مخالفة للدين القويم . كانت دعوته للإشراف بالغة الحد ، فهو مرجع خصب لعقائد (التصوف) الغالي ولعقائد (أهل الإبطان) وهي عينها لا تختلف بوجه عنها .

كانت هذه البحوث ضئيلة ، ولا تفي بالحاجة ، فقد شاعت عندنا آراء الحلاج ، ورسائل إخوان الصفا ، وآراء ابن سينا في (التنبيهات والإشارات) ، و (كتب السهروردي المقتول) ، فداخلها الأخذ والرد ، كما أن أبا نعيم الأصفهاني أول من تعرض لما يعتقدون من وحدة واتحاد في أول كتابه

(حلية الأولياء) ، وابن الجوزى فى رده على الحلاج ، وفى كتابه (تلبس إبليس) ، كما أن ابن دحية الكلبي فى كتابه (النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس) قد أوضح مطالبهم أكثر حيث قال :

« وكانت لهم — للعبديين — أيام ماثورة ، ومواقف منظومة ومنثورة ، غير أنهم تمذهبوا بمذهب الباطن الباطل ، وتحلوا من اعتقاد التعطيل بالاعتقاد العاطل ، وقالوا بتناسخ الأجساد والحلول والاتحاد ، وأتوا من تشنيع الأقوال الفادحة فى الميعاد ، بصريح الإلحاد . واحتقبا بالكفر معنى واسماً ، وتنوعوا فى مظالم العباد ، وقد خاب من حمل ظلماً » (١) .

وكان أرباب هذه العقائد مطاردين ، قتل منهم الحلاج سنة ٣٠٩ هـ — ٩٢٢م وشهاب الدين يحيى بن حبش السهوردى قتل فى ٥ من رجب سنة ٨٧ هـ — ١٩ من تموز سنة ١١٩١ م (٢). ولا يختلف هؤلاء عن عقائد العبديين فى أمر ، فالمماثلة مشهودة .

منعت كتب هؤلاء فلم تنتشر بين طهرانينا لاسيما أيام الخليفة الناصر لدين الله ، وحرّم على العلماء أن يقرأوها أو يقتنوها ، فكان التشديد كبيراً مع أن العلماء لا يمتنعون من الاطلاع والمعرفة للرد عليهم ، وبيان ما يعتقدون ، ومعرفة ما عندهم من الأمور الضرورية ، ولكن هذا الخليفة كان يعمل الشئ ضدّه . والحق أنهم متكتمون حتى أيام العبديين .

دعا ابن عربى بأنهماك ، دعوته إلى الإبطان أو التصوف الغالى بصورة سافرة بلا تكتم إلا قليلاً . وتهالك فى سبيل انتشارها ، فلم يكن حيادياً فى بسط الآراء بل كان يحاول ما استطاع بثّ دعوته الملحة . ومن ثم أدى به الأمر إلى تضارب فى الآراء فيما له وعليه فى القبول والرد ، لما ملك من محافظة

(١) كتاب النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس ص ١٦١ طبع بمطبعة المعارف — بغداد سنة ١٩٤٦ بتحقيق ومقدمتى .
(٢) التصوف فى الإسلام للأستاذ عمر فروخ ص ٨٠ طبعة بيروت سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م .

على خط الرجعة ، وفرض أمرها على الناس باعتبارها ملهمة من الله تعالى ،
أو من الرسول (ص) ليكسبها قوة ، وأن ينال بها إذعائاً . تهالك في سبيلها ،
وتظاهر بالزهد والتقوى ، لتكون كلمته مقبولة وقرله الفصل مسموعاً لأنه
فليسوف يقرر مذهباً إشراقياً مُجَرَّداً .

تهمنا معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الحائرة في شذوذها وفي
حربها التي لا هوادة فيها . ونفرق بينها وبين عقائدنا .

والرجل هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد (ابن عربي) الطائي .
ولد في مرسية من بلاد الأندلس في ٢٧ من شهر رمضان سنة ٥٦٠ هـ - ١١٦٥ م .
ثم ذهب إلى أشبيلية وبعدها رحل إلى بلاد الشرق ، ومنها إلى مصر سنة ٥٩٠ هـ
جاء داعياً ، مزوداً بثقافة كاملة ، ومعرفة وافرة . ولا شك أن المهمة التي
تخلص لها هي (الإشراق) أي (الأفلاطونية الحديثة) عقيدة الباطنية ،
وعقيدة غلاة التصوف . وهي عقيدة قديمة سابقة لظهور الإسلام بقرون .
حاول بثها ، وأعلن أمرها ، وهو على يقين من أمر نجاحه . ملحه كثير
من المتصوفة ، وأثنوا عليه ، ونعتوه (بالشيخ الأكبر) . أضافوا إليه هذا
اللقب فكان أكبر داعية بحرص لا مزيد عليه .

ويهمنا ذكر ماتولد من آراء متماكسة ، وما حدث من معارضات شديدة
له ، فأوجبت السخط عليه . فلما حين سمعها العلماء تلقوها بنفرة ، فكفروه
من أجلها ، لما انطوت عليه من مخالفة لما عرف من الدين بالضرورة .
ومع هذا لم يهدأ في دعوته ولم يبال بمعارضته نصوص الكتاب الكريم بصراحة ،
فولد الجدل العنيف بينه وبين العلماء ، وظهرت منه شطحات مما أدى إلى
النقمة عليه فأريد هدر دمه ، وإراقتة ، وإن أحد علماء المغرب علي بن فتح
البيجائي رآه قد حبس في مصر ، وأن وضعه كان خطراً فسعى جهده لإنقاذه ،
فأطلق سراحه ، فتجا من الواقعة به .

لم يهدأ ابن عربي ، فذهب إلى الحجاز . وبعدها مال إلى العراق ، ثم
إلى ربوع الروم ، ومنها إلى أرجاء الشام فبث ما يحمل من آراء ونزعات

أو نزغات ، ونشر ما عنده من مؤلفات ، وتوفى بدمشق في ٢٨ من ربيع الأول سنة ٦٣٨ هـ - ١٦ من تشرين الثاني سنة ١٢٤٠ م .

كان العالم الإسلامي مأثماً في اضطراب . هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة ، وأهل الصليب من جهة أخرى ، فارتبك أمره ، ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا في فرص مثل هذه اغتنموها للدعوة ، فرأوا الجو خالياً فجاجوا بما عندهم كالحلاج ، والقرامطة ، والعبّيين ، والمقنع ، وأن ابن عربي استغل الأوضاع الملائمة ليثبت ما عنده .

رأى مقاومة عنيفة . وكل ما علمنا أن الكتب المنسوبة إليه منهم من كفره من أجلها ، ومنهم من قال أنها مدسوسة لما رأوا فيها من مخالفة لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، ومنهم من ركن إلى التأويل . وهل يصح التأويل فيما لم تساعد عليه الألفاظ ، وتحتمله اللغة ؟ .

وهذه تحتاج إلى نظر . فإن أتباعه لا يقولون بالدس . وإنما يريدون أن يكونوا إليه عندما تشتد الفتنة عليهم ، لدفع الغائلة ، وهنا تدعو الحالة إلى الرجوع إلى مؤلفاته وما فيها من وحدة وجود ، واتحاد ، وحلول ، ورفع تكاليف وهذه من أهم ما يتوجه عليه النقد فيها . والتنديد المر من أجلها .

وهذه المطالب هل تخالف صراحة العقيدة ، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة ؟

وجوابنا أنها تخالف بلا ريب . ولا تزال الأمم جارية على منع الآراء الهدامة ، المضرة بالشعب أو المخالفة للآداب العامة ، أو للدين . وقد قيل قديماً (رب قول أنفذ من صول) أو كما في الآية الكريمة : « وإن يقولوا تسمع لقولهم (١) وإن من البيان لسحراً » .

إن الأمة العربية ، والأمم الإسلامية لم يهدأوا في وقت من مقارعة هؤلاء وإن اكتسوا كسوة الزهد والصلاح ظاهراً . ولم يلتفتوا إلا لما قالوا . وهناك المحاسبة والمناقشة .

(١) سورة المنافقون آية ٤ .

ومن أجلّ مَنْ ظهر في كشف ما عندهم من عقائد :

- ١ - العزيز عبد السلام .
- ٢ - شيخ الإسلام ابن تيمية وأعوانه .
- ٣ - العلاء البخارى : في كتابه فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين .
- ٤ - برهان الدين ابراهيم البقاعى ، وله كتابان نشرنا بعنوان (مصرع التصوف) .

٥ - شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى .

٦ - جلال الدين السيوطى .

٧ - عبد الوهاب الشعرانى .

٨ - السهرندى (السهرندى) .

٩ - أبو الثناء محمود شهاب الدين الألوسى .

وقد بلغت مؤلفاته خمسمائة كتاب (١) . ورأيت في خزائن استنبول رسائل في أسماء مؤلفاته . ويهمنى أن ندخل في موضوع أشهر مؤلفاته وأعظمها أثراً في الأوساط العلمية ، وما قيل فيها ، ومنها :

١ - فصوص الحكم :

وهذا أكثر ما اشتهر به من مؤلفاته . حيث جلب السخط عليه ، وثار عليه العلماء من أجله لما احتوى من آراء منحرفة دعت إلى تكفيره . قال في أول خطبته :

« أما بعد فإني رأيت رسول الله (ص) في مبشرة أريتها في العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧ هـ بدمشق ويده كتاب فقال هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به . فقلت السمع والطاعة » .

وبهذا يحاول أن يجعل له قيمة في النفوس ليجذب الناس إليه ، وإلى الأخذ به ومطالعته . وهكذا فعل صاحب (رسالة الزوراء) ، وأنه ألهم بها

(١) أحصاها الأستاذ كوركيس عواد عضو المجمع العلمى العراقى فى مقالات نشرها فى

مجلة المجمع العلمى بدمشق فى المجلدين ٢٩ لسنة ١٩٥٤ و ٣٠ لسنة ١٩٥٥ م .

في مشهد الإمام على (رض) . وهو جلال الدين الدواني . وبأمثال هذه يحاولون ترويع ما عندهم من بضاعة . والدعوة لها . ولما قرأه العلماء ، وانتشر بين ظهرانيهم كفروه . ولم يفده ما قاله ، ولا التفتوا إليه . وكان يقول :

إن ابن آمنة ضيق بقالته أن لا نبي بعده . ولذا قال إن الولي يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلغ إلى الرسول (ص) ، فضله على الرسول .
ولذا قال كاتب جلبي :

اختلف الناس فيه رداً وقبولاً . فبعضهم أثني عليه ، وتلقاه بحسن القبول ، وشرحه . وانتقده آخرون بالإنكار والتكفير ، فصنف الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي الخطيب بجامع السلطان محمد المتوفى سنة ٩٩٦ هـ (٩٥٦ هـ) كتاباً في رده سماه : (نعمة الذريعة في نصرة الشريعة) . تعدد في كتاب فصوص الحكم القيل والقال ، وكثر النزاع والجدال ، فالأولى ترك النظر فيه ، وعدم الالتفات إليه تأسيساً بقوله عليه الصلاة والسلام :
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (١) .

وعده الاستاذ محمد طاهر رفعت البرسوى في كتابه (ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر محيي الدين) (٢) ٤٢ شرحاً على الفصوص . وعد من شراحه صدر الدين القنوي المتوفى سنة ٦٧١ هـ .

وإن عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي ، وشيخ الإسلام ابن تيمية وآخرين كفروه . والمهم أن ننظر إلى ما عرف عنه ، وأن نرجع إلى نصوصه الصادرة منه فتراها لا تختلف عما قال علماؤنا فيه . وهم من أصدق الناس .

(١) كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٦٥ ، وميزان الحق في اتباع ما هو الأحق لكاتب جلبي باللغة التركية . وجاء في هدية العارفين أن وفاته سنة ٩٥٦ هـ وأن له كتاباً آخر في هذا الموضوع سماه (تنبيه النبي في تنزيه ابن عربي) .

(٢) طبع للمرة الأولى سنة ١٣١٦ هـ ، والثانية سنة ١٣٢٩ هـ باستنبول باللغة التركية دون فيه جملة كبيرة من مؤلفاته .

وكانوا يتوقون كثيراً من تكفير المسلم لاسيما إذا كانت كسوته دينية . ومع هذا كفروه . ومنهم من قال إن الكثير من آرائه مدسوس عليه . فالدليل إذا طرقة الاحتمال بطل به الاستدلال . منعوا كتبه ، فكان القوم في مأزق حرج . وأن أتباعه تمسكوا بهذا القول ليصلوا الناس عن مناقشته ، والتخلص من الاعتراض عليه . ولم تظهر النسخة الصحيحة من فصوص الحكم ليعول على قوله فيها . ولكنها شاعت المدسوسة كما قيل . وهي متداولة وعليها شروح كثيرة من الأولى مراجعة نصوصها ، والحكم عليها سواء كانت صادرة منه أو لم تكن . فالأولى أن لا يترك شأنه دون مناقشة أو رد . هذا مع العلم أننا لم نجد من أتباعه من طعن فيه وما أصدق ما قيل :

قد قيل ذلك إن صدقاً وإن كذباً فما اعتذارك من قول إذا قيلاً
طبعه طبعة نفيسة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي وعلق عليه ستة
١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م . في دار إحياء الكتب العربية .

وأقول من المهم أن نأخذ أهم ما قال ، ونقابله بما عرف من نصوص في الإسلام لاسيما ما كان معلوما من الدين بالضرورة . وإن قوله ؛ (وحدة الوجود) نص عليها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي وهي اعتبار أن العالم هو الله سواء كان في (تعيناته) أو كان في (أعيانه الثابتة) . وهكذا يُقال في صفاته ، وفي وجوده قبل (التعينات) .

وهذا لا يختلف بوجه عن عقائد الباطنية ، ولا عن عقائد الإسماعيلية ، وكتاب سمط الحقائق وهو من أهم كتب الإسماعيلية لم ينحرف عنه ابن عربي قيد شعره .

وجاء فيه :

الحمد لله العلى السامى	عن صفة الكمال والتمام
إن الكمال والتمام صنعته	سبحانه تقلدت هويته
فوصفه كما أتى تشبيهه	ونعته وحده تمويه

والعجز عن إدراكه إدراك والنفي تعطيل به الهلاك
جلّ عن البحث بهل ومنّ ولم وعزّ أن يحصره لفظ الكلم
إذ الحروف كلّها مخترعة فهي على المخترعات واقعة
وما لنا إليه من طريق ولا لناشئ سوى التصديق
بأنه سبحانه الإله وما لنا من مبدع سواه
وإن دعت ضرورة العبارة إلى الحروف فهي مستعارة
عجزاً عن التبيين للمراد إلا بها منا ونقصا باد(١)

ومن هذا نعلم أن (عقيدة الاسماعيلية) عين عقيدة ابن عربي بلا زيادة ولا نقصان ، ولا يهمننا أن يعتقد ما شاء فهو حر ويجب أن تكون العقيدة حرة ؛ ولكن لا تلتئم عقيدته وعقيدتنا ، والقرآن الكريم يقول : « هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى (٢) » . ولا نقول : تعالى عن صفة الكمال . كما لا نقول : إن وصفه تشبيه ، بل نقول هل من خالق غير الله ؟

هذا . وإن مصطلح القوم معروف . يميلون إليه للتغطية ، ويتخذونه وسيلة للتستر والتخفى ، ويبدون معاذير لتوجيه الناس وانصرافهم عنه حتى لا يتطاولوا عليه بألسنتهم . ولا يصعب حلّ المصطلح ، فلم يكن لُغزاً من الألغاز الممتعة الحل .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود . نشرها الأستاذ السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار وأشرف على تصحيحها في الجزء الرابع من رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية ، سنة ١٣٤٩ هـ ، وطبعت في مطبعة المنار بمصر في ١٠٢ من الصفحات بين فيها أقوال أهل الوحدة . ومنهم ابن عربي ، والتلمساني فرد على أصحاب القول بها لاسيما ابن عربي ،

(١) سمط الحقائق ص ٢١ طبعة المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية - دمشق سنة ١٩٥٣ .

نشر بتحقيق كاتب هذا المقال . وهو معد لطبعة جديدة مصححة .

(٢) سورة الحشر ، ٢٤ .

وأبطل القول بـ (خاتم الأولياء) ، وقولهم بإيمان فرعون . سيأتى ذكر الردود عليه وعلى من قال بقوله .

٢ - الفتوحات المكية :

من أعظم كتبه التى جلبت السخط عليه . وفى بحوثها استوعبت فلم تدع قولاً لقائل . جاء بها :

« كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى فى خاطرى أن أعرف الولي بفنون من المعارف التى حصلتها فى غيبى . وكان أغلب هذه ما فتح الله سبحانه وتعالى عند طوافى بيته المكرم » .

وغالب الباطنية يذكرون الإلهامات ، وما فتح الله به عليهم بأمل أن يكتسب قولهم مكانة فى القبول ، وأن تدعن لهم النفوس مع أن هذه الآراء لا تأتلف ونصوص الشرع الشريف . وإنما هى إشراق صرف . ومعروفة قبل ابن عربى بكثير .

وقال فى الباب الثامن والأربعين :

« واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ، ولا عن نظر فكرى ، وإنما الحق تعالى يملئ لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره ، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ، ولا بما بعده . وذلك شبيه بقوله سبحانه وتعالى : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاء .

يريد أنه ليس له من الأمر شيء . وإنما يتكلم دون اختيار ، وبلسان الوحي والإلهام ، تجاسر بهذا الكلام وأبدى أن القرآن الكريم مثله . وقال : « وأعلم أن جميع ما أتكلم فيه فى مجالسى وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فى أعطيت مفاهيم الفهم فيه ، والإمداد منه . »

وهذه دعوى يؤيد بطلانها المخالفات لنصوص الكتاب ، ومثل هذا الزعم ما قال عن رجل سكير خرج من الحمارة فقال :

إذا العشرون من شعبان ولت فواصل شرب ليلك بالنهار
ولا تشرب بأكواب صغار فإن الوقت ضاق عن الصغار

فسمعه عابد فتأثر بما قال ، وهام في البرية . فهم غير ما هو مفهوم من
لفظ الشعر وبأمثال هذا يريد أن يقول لمن يعارضه : إنما أنت محدث
فاستمع !

لا تفهم ما فهمت فليس لك إلا القبول والإذعان ..

وفي أول الفتوحات مقدمة في فهرسه ذكر فيها ٥٦٠ بابا ، والباب ٥٥٩
منه باب قال فيه أنه عظيم جمع فيه أسرار الفتوحات كلها . وجد بخطه في
آخر الفتوحات ، وكان الفراغ من هذا الباب في شهر صفر سنة ٦٢٩ هـ .
ولعل هذا أشبه برسائل إخوان الصفا ، ولأصحابها (رسالة جامعة) .
فمشى على منوال القوم . وهو منهم .

واختصر الفتوحات الشيخ عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ
وسماه (لواقح الأنوار القدسية المتقاة من الفتوحات المكية) . وفرغ منه في
ذي الحجة سنة ٩٦٠ هـ .

جاء فيه : وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منها لم يظهر لي
موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفت من هذا المختصر (يريد محل النظر
في التكفير) ، وربما سهوت فتبعت ما في الكتاب كما وقع في البيضاوى مع
الزنجشري ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفت ثابتة عن الشيخ
محبي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد
أبى الطيب المدنى المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فلذا كرت في ذلك فأخرج إلى نسخة من
الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محبي الدين نفسه
بقونية ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التي في
مصر الآن كلها كتبت من النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد
أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره .

وقد أطلعني الأخ الصالح السيد الشريف المدني على صورة ما رآه مكتوباً بخط الشيخ محيي الدين وغيره على النسخة التي وقفها في قونية . قال السيد وهذه النسخة في ٣٧ مجلداً وفيها زيادات على النسخة الأولى التي دس المملحون فيها العقائد الشنيعة . وقد تكلم العلماء فيها (في الفتوحات) . قال البقاعي يسميها المحققون (الفتوحات المكية) (١) .

وهنا أقول :

كان المدير الأسبق لمتحف الأوقاف الإسلامية التركية في استنبول الأستاذ عبد القادر قد ذكر لي أنه رأى في قونية نسخة عليها خط محيي الدين ابن عربي لكن لا أذكر عدد الأجزاء . ومن الممكن مراجعتها ، ولكن المسألة لا يحلها النقل وصحته . وإنما الواجب أن تدقق بحوثها ، ودرجة موافقتها لما هو معلوم من الدين بالضرورة وإلا فلم نكن قد عملنا شيئاً .

وقد استخرج كثير من المتصوفة رسائل من كتابه هذا بأمل بث آرائه ونشرها . ومنها ما نقل إلى التركية مثل كتاب (لب اللب) ويسمى (سر السر) أيضاً ، ولم يعين اسم مترجمه إلى التركية . (٢) ورسائل كثيرة . وكتاب الفتوحات استوعب آراء أهل الإبطان ، فلم يترك شاردة ولا واردة . وقالوا في عباراته في أكثر الأحيان اضطراب . وما ذلك إلا للتعمية ، ومحاولة التخلص مما يتوقع حدوثه عند الإحراج . وإلا فهو الأديب الذي استغل الأدب لتبليغ آرائه . فهو قادر على البيان ، فلا يعوزه لفظ ، ولا يعسر عليه تعبير . وصح أن يقال فيه : يغلب الحق باطله . كفره جماعة وقطعوا بزندقته ، وإن الوقوف على كل باب منه يحتاج إلى تفصيل ، وهو المتخفي ، وله المهارة في تبليغ آرائه . وفيها إشارات ، فلم يكن على بساطته . فهو صاحب نحلة يحاول تلقينها ، ويدعو إليها ، ومنها نستخلص (عقائد المتصوفة) من الغلاة . وهي جديدة في الإسلام .

(١) كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٣٩ بتلخيص .

(٢) طبع سنة ١٣٢٨ هـ باستنبول .

٣ - كتاب الحلالة :

هذا الكتاب طبع في الهند سنة ١٣٦١ هـ في مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية . وفي خزانتي مخطوطة منه ضمن مجموعة . وورد ذكره بين أسماء مؤلفاته ، فلا يخاطر على البال أنه ملسوس . بل نراه منسجماً وآراءه الأخرى . ومطالبه في أن الباري تعالى موجود أو غير موجود . وفي صفاته وهل يجوز نفيها ، أو إثباتها . ولا يخلو من طمطانيات للتعمية . وفيه أن الله تعالى أصل الموجودات (الأعيان الثابتة) ولا يوصف أو ينعت ، ولا يصح أن يسمى باسم الله كما أن صفاته لا يصح ذكرها سواء قبل التعينات أو بعدها فذلك تجسيم بالوجه الذي ذكرناه نقلاً عن كتاب سمط الحقائق ، وبحوثه لا تختلف عن بحوث ابن عربي ، وفيه ما يكفر به لانكاره الوجود بقوله لا أقول موجوداً ، ولا أقول غير موجود ، والصفات كذلك يصرح بأنه لا يثبت الصفات ولا ينفيها وإنما يعتقد بأنها في حالة الأعيان الثابتة لا يصح وصفها أو نعتها بأي نعت وإلا كان ذلك تجسيماً ، وبعد التعينات فهي لا يصح وصفه بها لأنها زائلة أو غير ثابتة .

هذا ، ومؤلفاته الأخرى كثيرة ، وعلى هذا الاتجاه .

آراء ابن عربي

وهذه مبنوثة خلال سطور كتبه . وشعره في وحدة الوجود كثير ليعلق في الأذهان بسرعة ، كما أنه لا يخلو من بيان (رفع التكالييف) في حين أننا لا نرى أمة رفعت المسئولية (التكالييف) عن أفرادها . ولا تزال (قوانين العقوبات) نافذة المفعول . ومثلها (القوانين المدنية) ، فلا إباحية لدى جميع أمم العالم .

ومن آرائه :

١ - إن الولي أفضل من النبي يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلغ إلى الرسول . وبذلك فسدت عقائد كثيرة . وتولد في المتصوفة الغرور فصاروا

مشرعين . وصار لهم حق التحليل والتحريم . وفي هذا مخالفة صريحة للآية الكريمة «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب (١)» .

٢ — وحدة الوجود : ويترتب عليها أن العالم هو الله سواء أكان في حالة الأعيان الثابتة أو التعينات كما يترتب (رفع التكليف) و (الإباحية) على هذه العقيدة . فالعبد رب ، والله عبد . ليت شعري من المكلف ؟

٣ — الإشراق أو الوجود المحسوس لا ينعت أبداً في حالة الأعيان الثابتة ، ولا يصح أن يوصف . وبهذا يقولون بإنكار الصفات كما تقدم . وعندهم الفيض يفسرون به (الخلق) . ويقولون لا موجود إلا هو . أى العالم كله هو الله .

٤ — الحقيقة المحمدية : شكل آخر من وحدة الوجود .

٥ — إنكار البعث ، والثواب والعقاب . فلا أمر ولا أمر ولا مأمور .

٦ — الاعتقاد بصحة كل عقيدة حتى ولو كانت عبادة حجر أو

شجر .

إلى آخر ما هنالك من أقوال تهدم المبادئ الإسلامية ، وما هو معلوم من الدين بالضرورة . وكما قلت لا تختلف عقيدته عن عقائد أهل الإبطان . فهم متحللون .

أثر الإبطان

تتجلى صفوة العقيدة الإسلامية في آيات كثيرة تتضمن الإيمان بالله وتوحيده وتتربيه ، وبصفاته الواردة في الكتاب وهى الأسماء الحسنى وأنه لا تدركه الأبصار ، وليس كمثله شيء . وهكذا الإيمان بالبعث . وهذه صريحة لا تقبل ريباً ولا اشتباهاً . قبلها العرب وأقوام عديدة لما فيها من بساطة وإحكام . دامت إلى آخر القرن الثالث .

(١) سورة النحل ، ١١٦ .

ثم دخلتها آراء كلامية . وبقيت ظاهرة وفي هذه الأثناء دخل الإشراق . وهو القول بوحدة الوجود ، والاتحاد ، والحلول ، والقول برفع التكاليف مما يخالف النصوص القطعية المعروفة من الدين بالضرورة . وظهرت هذه الآراء على يد (الحلاج) وكانت عقيدة (الدولة العبيدية) وانتشرت في الخفاء . وظهر ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) وأوصى أن يتكتم فيه ، ولا يبذل لغير أهله . ثم ظهر السهروردي المقتول فنشرت آثاره في الإبطان ، ولكن ابن عربي ظهر بمقياس واسع فظهرت عقائد منحرفة في الإسلام ليس له عهد بها .

تكلم ابن عربي بصراحة أكثر وإن كان لا يخلو قوله من التواء يحافظ فيه خط الرجعة . وظهرت منه شطحات فزج في السجن بمصر ، وأرادوا هدر دمه ، فأنقذه بعض المغاربة ، فذهب إلى مكة المكرمة ، وادعى الكشف وأوضح (أن ما بناه العقل بالكشف انهدم) ، ورغم أن لديه العلم اللدني ، والفيض ... وقد قال الاسماعيلية أنه حجة من حججهم . وهذا غير مستبعد ، فإن عقائد القوم واحدة لا يفرق بعضها عن البعض الآخر قيد شعرة . وهكذا جميع الباطنية وغلاة التصوف على هذا .

ولا يختلف بعضهم عن بعض إلا في أمور طفيفة وفي الرئاسة .

فظهرت له مؤلفات في وحدة الوجود ، وفي إنكار الصفات ، ورفع التكاليف ، فدعت إلى معارضات قاسية من علمائنا .

استغل حالة المسلمين العامة من انحلال واضطراب لما حدث من حوادث عظيمة ، وفن كبيرة من هجوم المغول والصليبيين على العالم الإسلامي . اغتم الفرصة لبث ما عنده . ومن ثم تأثرت العقيدة الإسلامية من طريق الفلسفة الإشراقية على يد الخواجة (الطوسي) ومن طريق التصوف على يد (ابن عربي) . وتوالى بعده كثيرون ناصرُوا عقائد الإبطان أو الإشراق ، فتكاثرَت المؤلفات وانتشرت في الربوع الإسلامية انتشاراً هائلاً .

وإن (تاريخ التصوف) (١) كفيلاً بشرح ذلك .

ومن أشهر ما يستحق البحث :

١ - كتاب (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصبهاني . وفي مقدمته ذكر عقائدهم وضمها .

٢ - رسائل إخوان الصفا من كتبهم الأصلية . وأن الإمام محمداً الغزالي نقدها .

٣ - الإشارات والتنبيهات وشروحها . وهي من كتب الباطنية وغلاة التصوف ولباب الإشارات للفخر الرازي .

٤ - كتب السهروردي . رد ابن الجوزي على الحلاج وتلييس إبليس له في رد غلاة التصوف .

٥ - سمط الحقائق : من كتب الاسماعيلية ولا يختلف تحم كتبوها .

٦ - الشهرزوري . في الشجرة الإلهية وكتاب الرموز والأمثال .

٧ - عبد الكريم الجيلي في كتبه الإنسان الكامل وغيره .

٨ - الحلال الدواني في زوراته وحوراته .

إلى آخر ما هنالك ...

وإن المغفور له (أنا تورك) ألغى التكايا بصورة عامة في ٣٠ تشرين الثاني سنة ١٩٢٥ م ، وإن المسلمين عارضوهم في عقائدهم ، وقاموا في وجههم . وأظهروا بطلان ما يميلون إليه . وانتشرت بين ظهرانيها مؤلفات كثيرة في الرد عليهم باللغة العربية ، وكذا في اللغة التركية مثل كتاب (أسرار بكتاشيان) . وآخر من كتب في الرد عليهم الأستاذ إسماعيل حقي الأزميزي رحمه الله بالتركية . وآخر من كتب عندنا في الرد على غلاة التصوف الأستاذ عبد الرحمن الوكيل وكتابه بعنوان (أهلنا هو التصوف ؟) .

(١) في التركية (تصوف تاريخي) تأليف محمد علي عيني . طبع سنة ١٣٤١ هـ باستنبول وكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه تأليف الأستاذ نيكلسون نقله إلى العربية الأستاذ أبو العلا عفيفي طبع في القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

والأمل أن يظهر لنا كتاب (تاريخ غلاة التصوف) فيما له وعليه . وغرضنا بيان (عقائد الغلاة) وإلا فإن الزهاد صلحاء الأمة فهم مقبولون في كل عصر ومصر . ولنا في ذلك كتاب (بغداد برج الأولياء) لم يطبع بعد .

وهنا لا أدخل في التفصيل . وإنما أشير إلى مجموعة في الرد على المتصوفة طبعت في استنبول في وحدة الوجود وفي عقائدهم الأخرى في ١٣ ربيع من الآخر سنة ١٢٩٤ هـ . وهذه المجموعة يعوزها التحقيق .

ومجموعة أخرى مخطوطة في الرد على ابن عربي برقم ٣٦٧٩ في خزانة لاله لى في السلمانية باستنبول . وهى مهمة جداً . وفيها رسائل طبعت في مصر باسم (مصرع التصوف) سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م والرسالة الأولى منهما (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي) ، والثانية (تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد) . وهى للعلامة ابراهيم بن عمر برهان الدين البقاعي المتوفى في رجب سنة ٨٨٥ هـ . نشرتا بتحقيق الأستاذ عبد الرحمن الوكيل (١) . ولاين الغرس (محمد بن محمد بن خليل البدر بن الغرس) كتاب في الرد على البقاعي دفاعاً عن ابن الفارض وتوفى سنة ٨٩٤ هـ - ١٤٨٩ م . ورسائل أخرى منها ما هو مذكور في المجموعة الأولى . ومنها (فاضحة الملحدون وناصحة الموحدين) للعلاء البخارى (٢) من علماء الشام . وعندى مخطوطة منقولة من أصلها بقلم تلميذه النويرى . وهى صحيحة .

وهناك مؤلفات كثيرة بينها رد على ابن عربي ، وعلى غيره من الغلاة

منها :

١ - كشف الغطا عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين . لبدر الدين حسين ابن الأهدل .

٢ - السيوف المشهورة في ابن عربي وكلماته المخدورة . لأبى بكر ابن عبد الله البدرى الدمشقى .

(١) طبع مصرع التصوف سنة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م في مطبعة السنة المحمدية في القاهرة .

(٢) ترجمته في الأعلام للأستاذ خير الدين الزركلى ج ٧ ص ٢٧٦ الطبعة الثانية .

- ٣ — أشعة النصوص . لعقاد الدين أحمد الواسطي .
- ٤ — تنبيه الغبي بترثة ابن عربي برقم ٣٦٤٥ في خزانة لاله لي باستنبول وهو للسيوطي أوله : الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى... وفيه تحامل كبير عليه ، وأمر بإحراق كتبه . ونقل تلميذه ما يخالف ذلك ولا يلتفت إليه .
- ٥ — كتاب التقي الفاسي في ترجمة ابن عربي للتحذير منه .
- ٦ — العلامة الكمال إمام الكاملية (١) . توفي سنة ٨٧٤هـ - ١٤٧٠م .
- ٧ — القول المنبي في أخبار ابن عربي للسخاوي (٢) .
- ٨ — المعزة فيما قيل في ابن مزة . (٣) لابن طولون مطبوعة بين رسائل تاريخية في دمشق .
- ٩ — تحذير العباد من الحلول والاتحاد . لابن طولون . أولها الحمد لله وكفى ...

وهناك مؤلفات في الانتصار لابن عربي أو ذكر مناقبه :

- ١ — الفتح المبين في اعتراض المعارض على محي الدين . للأستاذ الشيخ عمر حفيد الشهاب أحمد العطار (٤) .
- ٢ — البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر . للشيخ محمد رجب حلمي . طبع سنة ١٣٢٦هـ وبهامشه ترجمة الكتاب المذكور إلى التركية .
- ٣ — وحدة الوجود ومحبي الدين . بالتركية لإسماعيل في ينتصر له .
- ٤ — شيخ أكبرى نيجين سوه رم ؟ (لماذا أحب الشيخ الأكبر ؟) للأستاذ محمد علي عيني باللغة التركية (٥) .
- ٥ — محي الدين للأستاذ طه عبد الباقي سرور .

(١) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ٣٧٩ طبعة بغداد .

(٢) الإعلان بالتوبيخ ص ٢١١ .

(٣) الإعلان بالتوبيخ ص ٢١١ .

(٤) طبع في مصر في المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٤ هـ .

(٥) تأليف محمد علي عيني مدرس تاريخ الفلسفة في مدرسة دار الرشاد باستنبول . طبع في

مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٩ رومية ١٣٤١ هـ .

٦ — (التصوف الثورة الروحية في الإسلام) . تأليف الأستاذ أبو العلا العفيفي .

هذه أهم المؤلفات ، ولم تستطع أن تدفع ما توجه عليه من اعتراضات تخالف الدين بل الاضطراب ظاهر عليها . وما ذلك إلا أن النصوص الدينية صريحة . وتجابه ما نسب إليه من عقائد بحيث لا تقبل تأويلاً يحتمله اللفظ في حين أننا نراهم قد قبلوها بلا تأويل . وما عرف له من عقائد عبارة عن اعتقاد بأن المادة هي الله سواء في حالة أنها (أعيان ثابتة) ، أو أنها (تعيينات) .

وهؤلاء اعتنقوا عقائد لا تمت إلى الإسلام بصلة . وجل ما أرادوا أن يعكروا بفساد آرائهم صفوة العقيدة الحقة ، وبشوشوا النظام بين المسلمين . ويفرقوا كلمتهم أو أن يقبلوا عقائد وثنية لم يفكروا في حقيقتها . وهي ليست أكثر من عبادة المادة وقبول ألوهيتها . وبقوا مصرّين على عنادهم بما لم يعرفه الإسلام في نصوصه الصريحة بل هي على الضد منه . ومؤلفاتهم طافحة بدعاواهم الفارغة ، فتمكنوا أن يستهوا كثيرين ، فانقادوا لهم ، وقبلوا آراءهم ، لما هولوا به من دعوى (الكشف) ، و (الإشراق) ، و (الفيض) ، والوصول إلى (العلم اللدني) .

حاول ابن عربي بث دعوته ، وسمّم أفكار الناس بما زوجه من قول وقام بما زاغ به عن الإسلام ، فأدى ذلك إلى نتائج خرجت بالناس عن الإسلام . وجاء على نهجه ابن سبعين . وصدر الدين القنوي ، وجلال الدين الرومي ، والشهرزوري ، وعبد الكريم الجيلي ، وآخرون ،

هذا . ولا أرى معنى في الانتصار له ، فأقواله بين مدسوس ومكذوب عليه من أهل الإبطان ، وبين ما هو معروف بالنسبة إليه ، إلا أنه مؤول مع أن التأويل واللدس لا يكونان عاماً في آرائه كلها ، مع أن الداس يتخفى بصورة لا يشعر بها كل أحد . ولكن هذا مطعون فيه من الأول إلى الآخر . والتعصب ليس من شأن المسلم الخالص المجرد من الأهواء .

نحن لا نكبر الأشخاص فتوّل ما قالوا ، وأن نتحرى الوسائل للذنب
عنهم ، أو ترقيع ما قالوا لاسيما وما لا يأتلف وصراحة الكتاب ، أو ما علم
من الدين بالضرورة . وقاعدتنا أن نعرض القول على الكتاب لتبين حقيقته .
ولا شك أن الأستاذ طه عبد الباقي سرور ، والأستاذ أبو العلا عفيفي قد
أخطأ الصواب فيما ذهبوا إليه .

وصفوة القول : أن الناس فتنوا بآين عربي من جراء إظهاره الصلاح
والتقوى فتبين أنه عدو الرسوم ، وأكثر من تمسك بأقواله الباطنية وغلاة
التصوف . وإن أعظم ما فيها اعتقاد الألوهية في الأشخاص .

وعلى كل حال نريد معرفة (فلسفة الإشراق) ، وعقائدهم لا أن
ننخذها عقيدة لنا باعتبار أنها عقيدة من عقائد المسلمين . ونريد أن نعلم
الوحدة والاتحاد والحلول والتناسخ لا أن نجعلها عقيدة لنا بل لتتوقى أمرها ،
وأن تتسرب إلينا على قاعدة :

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

ولما كان أتباع هذا الرجل قد تكاثروا فلا نهمل أقواله بلا جواب
لئلا يظن فيها أنها إسلامية ، فتتال مكانة في النفوس . فالمسلمون لا يتحملون
أن تثبت عقائد زائفة ، تعلن بين المسلمين . فتحن لا نصبر على هؤلاء ،
ولا نقبل أن يذيعوا ما عندهم ، بل من حقنا أن نجيب هؤلاء على أقوالهم .

والحرية مهما كانت واسعة المدى فلا تقبل ما يشوش العقيدة ، ويفسد
عليها أمرها . فالجواب ضروري ، كما أن الدليل إذا طرقة الاحتمال يطل به
الاستدلال وتنظيم البحوث في النقد ضروري . وأن يسمح للجواب ، فلا
يترك هؤلاء وشأنهم يصولون ويحولون . والحق أحق أن يتبع . فلا يقبل كل
قول من كل قائل دون مناقشة . نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا .
والله ولي الأمر .

الباب الثاني

آراء

الفصل السابع

فَلَسَفَةُ الْأَخْلَاقِ الصُّوفِيَّةِ
عِنْدَ ابْنِ عَرَبِي
للدكتور توفيق الطويل

تمهيد في إطار البحث - المثل الأخلاقي الأعلى عند الصوفية - مكان ابن عربي من هذه التجربة الروحية - المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود - ارتفاع التبعة الأخلاقية عن المحب الواصل الى الله - تعقيب .

إطار هذا البحث :

من الواضح أن التجربة الروحية التي عاشها الصوفية وفلسفوها تستند إلى مقومات أخلاقية لا تخفى ، لأنها مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفي أن يترقى في سلم معراج الروحي حتى ينتهي إلى الفناء عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده - وهو المحبوب الذي يأنس العبد بقربه ويرى جماله في قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضي السحيق - عند فلاسفة الأخلاق من اليونان خاصة - غاية قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة وصوفية ، كانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهي باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابي ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع

عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الألهام - فيما قال الغزالي - أو اتحاد الناسوت باللاهوت - فيما قال يزيد البسطامي - أو حلول الخالق في المخلوق - فيما ذهب الحلاج - أو وحدة الوجود التي تجمع بين الحق والخلق - فيما أكد ابن عربي .

عاش ابن عربي هذه التجربة الروحية التي عاشها غيره من الصوفية فشغل شطراً كبيراً من حياته بالمجاهدة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما يزاوله الصوفية جميعاً ، وسيان بعد هذا أن تكون تجربته قد سبقت فلسفته التي انتهت إلى وحدة الوجود ، أم أعقبت قيامه بوضع هذه النظرية ، سيان أن يكون ابن عربي صوفياً تفلسف على طريقة الحلاج وابن سبعين - أو فيلسوفاً تصوف - على طريقة الفارابي وابن سينا - إذ يكفي أن يكون قد عانى هذه التجربة وعاشها وحاول تفسيرها فيما خلف لنا من كتاباته ، حتى تجتمع له فلسفة أخلاقية - وإن بدت متناثرة في مؤلفاته هنا وهناك ، ومعنى هذا أن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية في مقومات التجربة الصوفية ، وإن كانت نظريته في وحدة الوجود قد تأدت به إلى الاختلاف معهم في الكثير من مقومات المشكلة الأخلاقية ، ومن هنا وجب أن نهمد بكلمة عن الجانب الأخلاقي المشترك بين ابن عربي وغيره من الصوفية ، وأن نعقب بالحدّث عن المقومات الأخلاقية التي انفرد بها ابن عربي فيلسوفاً أخلاقياً ، فنحدد موقفه من المشكلة الأخلاقية في ضوء نظريته في وحدة الوجود ، وذلك بعرض رأيه في الجبرية التي تسود الكون ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وتحديد مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى فعلاً إلى رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان عامة ، وعن العارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص ، وإن كانت عناصر فلسفة ابن عربي الأخلاقية قد شاعت في تأويلاته المتناثرة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي فسر بها تعاليم الدين الإسلامي .

وعلينا أن نلاحظ ونحن في مستهل هذا البحث أن رسالة «الأخلاق التي

نشرت معزوة إلى ابن عربي قد ثبت أنها منجولة ، وأن واضعها هو يحيى ابن عدى النصراني اليعقوبي ، وأن فلسفة ابن عربي الأخلاقية تلتبس في كبرى مؤلفاته — ولا سيما الفتوحات المكية وفصوص الحكم — وعليهما خاصة سيكون معولنا في هذا البحث .

المثل الأخلاقي الأعلى عند الصوفية :

توارث المسلمون علم (فلسفة) الأخلاق عن اليونان . وقل منهم من كتب فيه بطريقة علمية ، ويكاد لا يخطيء من يقول إن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدوا الرذائل أمراضاً نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة .

والأصل في التصوف العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ... فيما يقول ابن خلدون في مقدمته ، ثم أدركته تطورات يعنينا منها أنه أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً ينتقل فيه الصوفي من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، أو سفرأ روحياً قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق ، والرجل عند هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات ، أولها أن يغلق باب التهمة ويفتح باب الشدة ، والثاني أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، والثالث أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، والرابع أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر ، والخامس أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر ، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت (١) ، وقيل إن

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٦٤ .

هذه المجاهدة تتمثل في حياة الزهد الذى يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه الحسية ، أو التحقق بفصائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة إلهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن أثرثرة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشراقاً ، ويفرق الغزالي بين الإلهام والتعليم ، في استكشاف الحق ، فيقول : إن الطريق يقوم على : «تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ... وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ... فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبرى من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ..» (١). وبمثل هذا تتطهر النفس ، وتصفو مرآة القلب ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه — أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هى المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر .. تقع أثناءها أحداث نفسية هى الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق ...

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقى في حياة الصوفية ، وتتمثل في إثارة ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات ونزواتها ، وهى محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبة التى تحرر السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يفطم نفسه عن المألوفات ، ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل ، وبمقدار ما يكون زهد السالك في متع الدنيا ومباهجها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التى

(١) الغزالي : الأحياء ج ٢ ، ص ١٦ .

تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذى يعد آخر درجات المعراج الروحى ، وهو حال تختفى فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته فلا يرى فى الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيري « إن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته ، فإذا فنى عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه فنى عن رغبته ، فإذا فنى عن رغبته فيها بقي بصدق إنايته ، ومن عالج أخلاقه فنى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس يقال : فنى عن سوء الخلق ، فإذا فنى عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق (١) .. »

وهكذا بدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس ، وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق (وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة) ، وسعى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حجب الحس .

بهذا نرى أن التصوف حين كان فى أولى مراحل استجاب الصوفية لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثانى للهجرة إلى حب الله حباً عبّروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتبى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبهم له ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبه ، وتحول الله عند الصوفية من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ويسعد بحبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية — فيما ذهب ذو النون المصرى — لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ .

ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (١) » وبهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهي ، لأن قوامه إثارة ما لله على ، على ما للنفس ، والتضحية في سبيل الغير ، وتطهير القلب من آفات الرذائل ، وطاعة الله ، وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازي : « ليس بصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده . »

مكان ابن عربي من هذه التجربة الروحية :

قلنا إن ابن عربي قد عاش التجربة الروحية التي عاشها غيره من الصوفية ، وأنه عانى المجاهدة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما أعاناه غيره فأنتهى إلى نظرية فلسفية في وحدة الوجود جمع فيها بين الله والعالم في حقيقة واحدة ، وترتبت على هذه النظرية نتائج ميزته من غيره من الصوفية من ناحية ، وكان لها نتائج لها خطرهما في تاريخ الفكر عامة والفكر الأخلاقي بوجه خاص . أما الجانب الذي شارك فيه غيره من الصوفية فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيره من مراتب المعراج الروحي .

وقد رأى ابن عربي — كما رأى غيره من الصوفية خاصة — أن الغاية القصوى لحياة الإنسان هي السعادة أو الكمال ، يقول : « كذلك الإنسان خلق للكمال ، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليهم... (١) » وما هذه العلل إلا حجاب الحس الذي يعوق السفر إلى الله ، ولا يزول بغير المجاهدة التي عرفها بأنها « حمل مشقة وجهد نفسي وحسي » ، وقد تحدث في فصل طويل من فتوحاته عن « كيمياء السعادة » التي تترقى بها النفوس الحسيسة حتى تحقق أقصى غاياتها من الكمال ، تشبيهاً للتغير الذي

(١) سورة آل عمران ، آية ٣١ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ : ٢٧٠

يدرك الحياة النفسية عند السالكين إلى الله ، بالتغير الذى يدرك العناصر الحسيسة حين تتحول فى الكيمياء الطبيعية إلى ذهب ، عن طريق السفر إلى الله فى معراج روحى تحدث عنه ابن عربى فى أكثر من كتاب من كتبه ، وأبان عن مراحلهِ والترقى فى مقاماته وجاهر بأن ما يعوق النفس عن التوصل إلى كمالها هو حجاب الحس الذى يرتفع بمجاهدة النفس ومحاربة نزواتها وقمع شهواتها حتى تتحقق لها التصفية والتطهير ، فتدرك بالكشف ألا موجود إلا الله وأن سائر الممكنات صورة يتجلى فيها ، ولا يتحقق هذا بنظر عقلى ولا إدراك حسى ، بل الذوق — أو العيان الذى يقابل البرهان عند الفلاسفة ، ومن أجل هذا أوجب على من ينشد السعادة أن يسعى إليها بالعمل والتقوى والسلوك حتى يكون الكشف المحقق الذى لا تدخله الشبهة ، وذلك إنما يكون « بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله » ، ويناشد من يريد التحقق بهذا المقام فيقول « اشتغل بامثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك قلبك فيما يخطر فيه ، والحياء من الله والوقوف عند حدوده والانفراد به ، وإيثار جنابه حتى يكون الحق جميع قواك (١) ... »

وعرض ابن عربى للمعراج الروحى فى كتاب « الإسرا إلى المقام الأسرى » فأشار إلى أن النفس تترقى فيه من عالم الشهوات إلى عالم الروح حيث يحيا السالك بالإيمان والفضائل التى تتحقق بالمجاهدة ، وقد شبهه بالمعراج النبوى وجاهر بأن الصوفية ورثة النبى الذين يلتزمون بشريعته ويعملون بسنته ، يتحقق لهم القرب من الله بدوام ذكره والتأمل فى أسرار كتابه ، والبراق الذى يحملهم إلى الله هو المحبة الإلهية ، فإذا بلغوا النور — الذى رمز له بالمسجد الأقصى — اقتدوا بالنبى فى الوقوف إلى جانب حائطه — وهو صفاء القلب — فإذا شربوا اللبن الذى رمز به للعلم اللدنى والكشفى — طرّقوا أبواب السماء — التى رمز بها لمجاهدة النفس — ورأوا وراء أبوابها الجنة والنار، ووصلوا

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٩٧ - ٨

إلى شجرة المنتهى — الإيمان — وأشبعوا أنفسهم من ثمارها ، وبهذا ترتفع عن قلوبهم الحجب ، وتتكشف لهم الأسرار .

بل صور ابن عربي المعراج الروحي في صورة أكل من هذه الصورة في فتوحاته ، في الفصل الذي أشرنا إليه من قبل عن كيمياء السعادة (١) ويوصي ابن عربي من ينشد السعادة أو الكمال أن يسترشد برسول الله ، ولا يقنع بهدى العقل كما يفعل الفلاسفة والمتكلمون حتى لا يتخلف في الطريق ، ويتصور في معراج الروحي اثنين يسلكان إلى الله ، أحدهما يتبع رسول الله ويقتدى به فيحصل علمه كشفاً وإشراقاً ، وثانيهما فيلسوف « يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكري » ، يبدآن على اتفاق في مزاولة الرياضة النفسية ، ويمارسان المجاهدة . « كل منهما بطريقته ، هذا بنظره ، وهذا بما شرع له أستاذه ومعلمه المسمى شارعاً » فإذا تخلصا من قيود الجسم انفتحت لهما أبواب السماء وسارا في طريقهما متفقين أول الأمر ، ثم يفترقان فإذا الفيلسوف المتعقل وقد تملكته الحيرة وتولاه الغم واستغرقه الندم على ما فات ، وإذا التابع مُهْتَدٍ بنور الإيمان إلى شهود تتكشف فيه أسرار الذات الإلهية ، وتتحقق له السعادة العظمى .

ومع هذا فإن ابن عربي يجاهر بأن العارف — بالغة ما بلغت مرتبته في الفناء — لا يستطيع أن يتخلص من نفسه وأن يححو منها كل آثار عبوديته ، ومن أجل هذا نصح العارف ألا يدعى مقام الربوبية ، وأن يبقى على عبوديته (٢) . وقد صور ابن عربي العارف الذي جمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فحقق السعادة العظمى في صورة « الإنسان الكامل » وقد قيل إنه واضع هذا الاصطلاح الذي تعمق معناه بعده عبد الكريم الجيلاني (٣) وهو يمثل كل معاني الكمال الإلهي ومن ثم كان أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في

(١) المصدر نفسه ٢٧٠ وما بعدها .

(٢) ابن عربي فصوص الحكم : ٢ : ٨٤

(٣) في كتابه : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر — جزءان .

كونه ، وهو يتمثل في الأنبياء والأولياء بحقائقهم وليس بأشخاصهم ، وفي مقدمتهم النبي محمد (بحقيقته وليس بشخصه) فإن جميع الأنبياء يرثون العلم الباطني عن الحقيقة المحمدية لأنها مصدر كل وحى وكشف وإلهام (١) . أما كيف اجتمعت الصفات المحمدية في محمد صلى الله عليه وسلم فيقول ابن عربي في ذلك : « اعلم أن الله تعالى لما خلق الخلق خلقهم أصنافاً ، وجعل في كل صنف خياراً ، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار الخلاصة النقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم ، واختار من النقاوة شريحة قليلة هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ، واصطفى واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم ، هو المهيم على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، وجعله أعلى المظاهر وأسنها ، صح له المقام تعييناً وتعريفاً ، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يكثر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن سواه سوقة (٢) . . »

محمد هو الإنسان الكامل بإطلاق ، يليه الأنبياء فالأولياء ، ولكل عصر إنسانه الكامل ، وقد جاهر ابن عربي بأنه إنسان عصره الكامل .

وقد انتهى ابن عربي — كما انتهى كثيرون من الصوفية إلى وحدة الشهود التي تتحقق بالفناء الذي ينكشف فيه للسالك التوحيد بمعناه الصوفي ، بعد استغراق المحب في محبوبه وفنائه فيه حتى لا يرى غير الله ، ولكن الحديد في فلسفة ابن عربي نظريته في وحدة الوجود ، وقد تربت عليها نتائج يعيننا منها موقفه من المشكلة الأخلاقية .

وقد عرض نظريته في فتوحاته وفصوصه بشيء كثير من التفصيل ، ومؤداها أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وأن تمثل لخواصنا متكثراً في موجوداته الخارجية ، أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، إنه حقيقة واحدة

(١) ابن عربي فصوص الحكم : ١ - ٥٠ ، ٥٤ ، ٢ : ٣ و ٣٧ - ٩ و ١٤٢ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ : ٧٣ - ٤

هى الله من حيث هى موجدة لذاتها ، وهى العالم من حيث هى موجودة بذاتها ٥
وعن وحدة الوجود تفرع مذهبه فى الحب الإلهى ، ونشأ موقفه من مقومات
الأخلاق ، فالأعيان مجرد صرر يتجلى فيها الله ، وكل جميل مجلى للجمال
الإلهى المطلق ، وكل محبوب مجلى للمحسوب الأعظم ، والحب إن تمكن من
قلب صاحبه مثل له محبوبه حتى لا يرى إلا صورته ، ولا يسمع إلا حديثه ،
وعندئذ لا يملك السالك المحب إلا أن يعمل بتعاليم محبوبه ، حباً له وكسباً
لمرضاته ، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً فى نعيمه ، وهذا هو الحب الروحاني (١)
وغايته أن يصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات
المحسوب ، وفى هذا تقوم السعادة العظمى التى يستهدفها السالك إلى الله .

المشكلة الأخلاقية فى ضوء وحدة الوجود :

كان لنظريته السالفة فى وحدة الوجود أثرها الملحوظ فى تصوره لمقومات
المشكلة الأخلاقية ، وعليها — لكى نتبين حقيقة ذلك — أن نعرض لمذهبه فى
الجبرية ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه مع بيان علاقة هذا بموقفه فى
الخير والشر والثواب والعقاب ، وحقيقة الأحكام الخلقية على الأفعال
الإنسانية ، وأن نعرف خلال ذلك مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف
انتهى إلى رفع التبعية الأخلاقية عن الإنسان عامة ، والعارف المحب الواصل
إلى الله بوجه خاص .

نشأت عن نظريته فى وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التى تدور فى فلك
جبريته الصارمة ، وهى ليست جبرية مادية كذلك التى صدرت عن وحدة
الوجود الرواقية ، ولا تشبه جبرية غيره من المسلمين من أمثال الجهمية الذين
افترضوا العالم مُسَيَّرًا بقوة عليا هى الله ، ولا تقارب رأى الأشعرية الذين
يقولون إن الله هو خالق الإنسان وأفعاله ، ولكن مؤداها القول بأن القوانين
المغروسة فى جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً ، وهى التى تقرر مصير

(١) انظر خاصة الفتوحات المكية ٢ : ٣٣٥ وما بعدها .

العالم ، وأن التسليم بها هو الذى تأدى إلى رضا الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولته التحرر من ربة العبودية الشخصية لتحقيق بالوحدة الذاتية مع الله (١) ، فكل شيء فى العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، ويقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً ، شريراً أو خيراً ، وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة فى العلم القديم (٢) .

ويعرض ابن عربى لتفسير القضاء والقدر فيقول إن القدر تعيين وقوع شيء على ما هو عليه فى وقت محدد ، وأن القضاء — الذى يعقبه — يتمثل فى حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هى فى ذاتها على نحو ما عرفها منذ الأزل (٣) وبهذا يكون كل شيء قد تقرر مصيره وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابتة ، والله يعرف ذلك منذ الأزل ولا يستطيع أن يغير منه شيئاً ، لأن إرادته تقصر عن المستحيل قال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (٤) » وقال : « وما أنا بظلام للعبيد (٥) » .

ويرى ابن عربى أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية ، أو الأمر التكويني الذى يشبه فى مذهبه الجبرى القانون العام الذى يحكم الوجود ، وبمقتضاه يسير كل شيء فى الكون حتى أفعال الإنسان تجرى وفقاً له .

وتمشياً مع هذا يرى ابن عربى أن كل ما يبدو من خير أو شر مُقدَّرٌ أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، وينشأ عن هذا (وجود خير أو شر) مهتلون أخيار وضالون أشرار ، والله يعلم الأشياء على ما هى عليه ، ويريدها كما يعلمها (٦) فالعبد يأتى الشر بمقتضى مشيئة إلهية — أو أمر تكويني — أى أن

(١) فصوص الحكم ٢ : ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ - ٩ .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ١٥٥ - ٦ .

(٤) سورة النحل آية ١٦ ، وانظر سورة آل عمران آية ٣ .

(٥) فصوص الحكم ١ : ٤ .

(٦) المصدر نفسه : ج ١ و ١١٨ ؛ ٢ : ٢٢ - ٣ .

الشر اقتضته طبيعة عينه الثابتة ، وقضى الله بذلك منذ الأزل ، ففعل الشر لا يوصف في ذاته بأنه خير أو شر ، إنما يوصف بذلك حين يقاس بالمعايير الخلقية أو الدينية — وهى الأوامر التكليفية (١) — إن أفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية (الأمر التكويني) وإن خالف بعضها أوامر الله التكليفية . إن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه ؛ ولكن بمقتضى طبيعته ، والقوانين التى تحكمه وهى منذ الأزل ثابتة غير متغيرة حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها ، والإنسان يختار من بين الأفعال الممكنة فعلاً يريد به الله منذ الأزل ، إن عناية الله قد اقتضت أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما استقر في أعيانها الثابتة بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً جاء هذا عن استعداد الأزل لإتيان الخير ، وإذا أتى شراً صدر هذا عن استعداد الأزل لإتيان الشر ، وجنى العبد في الخالين ثمرة عمله أى ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل (٢) ، فالشر يُفسر بأن الله قد أمر صاحبه بما يخالف إرادته الإلهية « ولا يكون إلا ما أراد الله ، ولهذا كان الأمر ، فأراد الأمر فوق ، وما أراد وقوع ما أمر به المأمور ، فلم يقع من المأمور فسمى مخالفة أو معصية (٣) ، فكل موجود يعين مصير نفسه ويحقق لها السعادة أو الشقاء ، وكل ما ينشأ عن أفعاله من مدح أو ذمّ مرده إلى عينه الثابتة التى اقتضت صدور هذه الأفعال عنه منذ الأزل ، والله يأمر العبد بأن يأتى أفعالا ، وينهاه عن أخرى ويريد الله في نفس الوقت أن يطيعه بعض الناس ، وأن يعصيه بعضهم الآخر ، وهو تعالى لا يعلم إلا ما هو واقع ولا يريد إلا ما يعلم ، فالعبد في كل أفعاله — خيراً كانت أو شراً — يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يأتى منها إلا ما طابق إرادته الإلهية ، فإن أتى فعلاً طابق الأمر أو النهى الإلهي كان طاعةً أو خيراً وإلا كان معصية أو شراً ، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين (٤)

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ ، ٢ ، ٦٥

(٢) فصوص الحكم : ١ ، ٤١ ، ٢ : ١٦٣ .

(٣) فصوص الحكم : ١ : ٩٨

(٤) المصدر نفسه ١ : ٩٨ - ٩٩ ج ٢ : ١٠٣ - ١٠٤

وهكذا استبعد ابن عربي رأى المعتزلة الذين جعلوا الإنسان رب أفعاله ، فقال إنها ليست من عمله لأنه مجرد قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل ، والفاعل هو الله ، إنما الله عنده فاعل كل فعل ، حتى قيام فرعون بصلب الناس وتقطيع أيديهم وأرجلهم ، قام بهذه الأفعال الله الظاهر في صورة فرعون « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (١) (٢) ولكننا حين نعزو الأفعال إلى أعيان الممكنات نسميها أسباباً ، فإذا عزوناها إلى الفاعل الحقيقي (وهو الله) لم نردها إلى أسباب جزئية (٣) ، بل إن السالك الذى يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدته الذاتية مع الله (وهى غاية التصوف عند ابن عربي وأمثاله من أصحاب وحدة الوجود) يسير مجبراً على الوصول إلى الله ، فإذا قدر له ألا يصل إلى الله كان مجبراً على الحرمان وإن كان مصيره في الحالة الأولى أن يكون مع أهل الجنة ، وفي الحالة الثانية أن يكون مع أهل النار المحجوبين - وإن حصلوا بعد هذا على نعيم القرب من الله وأصبحوا في نعيم (٤) ، وتمشياً مع هذا ذهب ابن عربي إلى القول بأن إيمان فرعون صادق ، ومن ثم ينجو من عذاب الجحيم ، وخالف بهذا صريح الآيات القرآنية وتعرض للتكفير ، وإن ذهب في تأويلاته - جرياً على عادته - إلى تفسير فرعون بالنفس الشهوانية في أقوى صورها ، وبالتالي يقول إن فرعون لم يفعل إلا ما قضت به أوامر الله (التكوينية) ، وإن خالف أوامره التكليفية فبدت طاعته في صورة معصية (٥) .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الثواب والعقاب ؟ إنهما مجرد تعبير عن فطر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا ، إنهما ليسا جزاء إلهياً في الدار الآخرة ، بل هما جزاء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته ،

(١) المصدر نفسه ٢ : ١٣٦

(٢) سورة الأنفال آية ٨ .

(٣) فصوص الحكم ٢ : ٣١٤

(٤) فصوص الحكم ١٢٣ - ٤

(٥) المصدر نفسه ٢٩٨ - ٩

فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو المملوح دوماً لأنه يفيض الوجود على العبد (١) .

ومع هذا لا يرى ابن عربي تناقضاً بين قوله إن الله يشاء وقوع المعصية وقوله بتحريم ارتكابها ، لأن فعل المعصية من حيث هو ، فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، ولا شأن لها بتحقيقه على يد إنسان معين ، إذ يرجع هذا التحقق إلى الإنسان نفسه ، فإن أتى ما أمر به الله كان طاعة ، وإن خالف أمره كان معصية (٢) ، والأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر ، إنما تضاف إليها صفة الخير أو الشر لاعتبارات عرضية خمسة : هي إخضاعها لمقاييس العرف الاجتماعي ، أو مخالفتها للطبع ، أو عدم موافقتها للغرض ، أو اختلافها مع معايير الشرع ، أو قصورها عن درجة الكمال المطلوب (٣) ، وتفسر موافقتها للغرض بأن حكمنا على الخير أو للشر مرده إلى مدى علم من يصدر الحكم بموضوع حكمه ، فيكون الفعل شراً متى جهلنا حقيقة الخير الكامن فيه ، ذلك أن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، فاللدواء مر في ظاهره وهو خير للمريض في حقيقته ، فإذا جهلنا حقيقته حكمنا عليه بأنه شر ، وواقع الأمر أن اللدواء في ذاته ليس خيراً ولا شراً ، إنما يكون خيراً حين يصلح علاجاً للمريض ، و شراً حين يقصر عن تحقيق غرضه ، ومثل هذا يقال في سائر الأشياء وينسحب على أفعال الإنسان ، وهكذا لا تكون الأفعال في ذاتها موضع مدح أو ذم ، ولكنها — كما قلنا — محتومة الوقوع إلا أن ابن عربي برغم هذا يحمل العبد جزءاً من تبعة أعماله بصورة ما ، فيقول إن الطاعة والمعصية تصدران عن طبيعة الإنسان التي تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الإلهية ، ولكنه يرى أن العبد من حيث خضوعه في أفعاله لطبيعته يعد مسئولاً عن خيرها وشرها (٤) وأدنى من هذا إلى منطق العقل أن يقول ابن

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ و ٢ : ٦٤ و ١٦٣ - ٤ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٣٩ .

(٤) المصدر نفسه ٢٢٨ - ٩ .

عربي أن الله قد غفر لعباده معاصيهم ، وتجاوز عن سيئاتهم قال تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً (١) » - وكل إنسان - حتى الشرير - مصيره السعادة الأبدية وإن كانت السعادة درجات تسير معرفة الإنسان بالله ، فأهل النار مصيرهم النعيم وإن كانوا يعذبون بذلك الحجاب ، أما أهل الجنة فمصيرهم أرقى درجات النعيم جزاء عرفانهم الكامل بالله (٢) .

هكذا نرى أن ابن عربي لم يفسح في فلسفته مكاناً للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، الإنسان يأتي الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل (وهذا هو الأمر التكويني عنده) وكل إنسان يفعل ما أراده الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه ، إذا أتى شراً أو امتنع عن إتيان خير (أى إذا عصى أمر الله التكليفي) كان بذلك يطيع أمره التكويني ، وهذا نفسه يؤذن بارتفاع المسؤولية الأخلاقية عن الإنسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما أشرنا من قبل .

إن الإنسان عنده لا يحاسب على أفعاله إلا كما يحاسب الحجر الذي يتحرك وفقاً لقانون الجاذبية الطبيعية ، فإذا هوى على إنسان فهشم رأسه انتفت مسؤوليته عما يحدثه من ضرر ، فإن أفعال الإنسان تجرى وفقاً لقوانين الله وتحددها طبيعته ، إن الإنسان مكلف (أى مسئول) لأنه هو الذي يطيع ، والله هو الذي يأمر ، ولكن ماهية الإنسان والله واحدة ، والآمر والمأمور واحد .

ولكننا نظلم ابن عربي أشد الظلم إذا قلنا أن وحدة الوجود عنده هي التي انتهت بالتصوف الإسلامى إلى هدم المشكلة الأخلاقية على النحو السالف الذكر وسنعرض لبيان ذلك في التعقيب الذي نختم به هذا البحث.

(١) سورة الزمر ، آية ٣٩ .

(٢) فصوص الحكم : ٤١٢ - ٤٢ : ٩٥ - ٩٦ .

ارتفاع المسئولية الخلقية عن المحب :

رأينا كيف أن ابن عربي في ظل جبريته الصارمة التي تهيمن على الكون قد رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان ، ونريد أن نقف قليلا عند موقفه من تبعة العارف الفاني في حب الله ، لنعرف كيف جاهر ابن عربي بهدم مسئوليته عن أفعاله ، بحجة أنه مسلوب العقل فاقد القدرة على حرية الاختيار ، والمعروف أن التبعة لا تكون إلا مع توافر ركنيها مجتمعين : التعقل ، والحرية ، فلنقف لبيان هذا معتمدين على نصوصه :

يعرض ابن عربي في فتوحاته (١) لبيان الصفات التي تضاف إلى المحب الفاني في حب الله فيقول إنه جاوز الحدود بعد حفظها ، شأنه في هذا شأن أهل بدر الذين غفر الله ذنوبهم وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاءون ، ويزيد ابن عربي فيقول «إن حكم صاحب الحال حكم المحنون الذي ارتفع عنه القلم فلا يكتب لاله ولا عليه ، وهل يحاسب المحنون الذي فقد عقله على ما يأتي من أفعال ، أو يستحق من أجلها مديحاً أو ملامة ؟ والله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به ، فأسقط عنهم التكليف ، بل زاد فأباح لهم مجاوزة الحدود ! أى أحل لهم ما حرم على غيرهم ، وأذن لهم بأن يفعلوا ما يشاءون !

ويزيد هذا وضوحاً فيقول إن المحب ، «مثل الدابة جرحه جبار (٢)» ويفسر هذا بقصة يقول فيها إن خطافاً في قبة سليمان قد راود خطافة كان يحبها ، فقال لها «لقد بلغ منى حبك أن لو قلت لي اهدم هذه القبة على سليمان لفعلت» ، وسمعه سليمان فاستدعاه ليحاسبه على ما قال ، فقال له الخطاف : لا تتعجل فإن للمحب لساناً لا ينطق به إلا المحنون وأنا أحب هذه الأثني ولهذا قلت ما قلت ، والعشاق ليس عليهم حرج لأنهم ينطقون بلسان

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ : ٣٥٧ - ٥٩ .

(٢) أى إذا حرج أحداً (عابه وتنقصه وشتمه) كان هذا جباراً أى هدرأ وبالتالي كان الجارح بريئاً معنى من العقاب .

المحبة لا بلسان العلم والعقل ! فضحك سليمان وعفا عنه ، ويعقب ابن عربي على القصة فيقول : إن هذا « جرح قد جعله جباراً ولم يؤاخذه به » وكذلك الحب لا يؤاخذ على ما يبدو منه خروجاً على تعاليم الله ، « لأن الحب مزيل للعقل ، وما يأخذ الله إلا العقلاء ، لا المحبين ، فإنهم في أسرهم وتحت حكم سلطان الحب » إن الله يعفو عن زلات المحب ومعاصيه دون ما حاجة إلى توبة ، إنما يفعل الله ذلك امتناناً وفضلاً ، وعد ما أجترحه المحب المسيء « جباراً ، وما توعد به الحق من وقوع الانتقام « جباراً ، ومن أجل هذا عفا عنه بغير مبرر ، إن « البهيمة لا تقصد ضرر العباد ولا تعقل ، فجرحها جبار » وكذلك الحب حين يقترف إثماً لا يقصد ضرراً ، ولا يعقل ما يفعل ومن ثم كان جرحه « جباراً ، والله الحجة البالغة فلو شاء لهذاكم أجمعين .

ويعضى ابن عربي في تفسير رأيه وذكر المبررات التي تسوغ ارتفاع المسؤولية الأخلاقية عن الحب فيقول : إن الحب غير مطالب بالقيام بالآداب (الواجبات) « إنما يطالب بالأدب من كان له عقل ، وصاحب الحب ولهان مدله العقل لا تدبير له فهو غير مؤاخذ في كل ما يصد عنه » .

هكذا أكد ابن عربي أن الحب الفاني في الله فاقد العقل ، مسلوب القدرة على حرية الاختيار ، والمسئولية — في عقائد الدين ، وحتى في القوانين الوضعية ومذاهب الفلسفة الخلقية — لا تستقيم بغير توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية .



تعقيب :

نستهل هذا التعقيب بوضع ملحوظات عن الجانب المشترك بين ابن عربي وأمثاله ومن الصوفية ، تليها أخرى عن الجانب الذي انفرد به بحكم نظريته في وحدة الوجود بوجه خاص :

وضع الصوفية السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها ، فأروا آلتها
 تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، وصرح ابن عربي بأنها تقتصر
 بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى يتحقق بوحده الذاتية مع الله ،
 فيبدو له الوجود كله حقيقة واحدة - هي الله من حيث هي علة لذاتها ،
 والعالم من حيث هو معلول لذاته ، والطريق إلى ذلك إنما يكون بالمجاهدة
 التي ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وهي عند ابن عربي حياة
 وعرة تقتضي احتمال مشقات نفسية وبدنية معاً ، وتتطلب السالك انقطاعاً
 للعبادة وتصفية النفس ، فالمريد يعتزل الناس في بدء سلوكه ، ويعتمد في نهايته
 إلى الخلوة حتى يتحقق بالأنس .. وقد أدى هذا عامة إلى انسحاب الصوفى
 من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ،
 والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم في الغناء عن نفسه والبقاء بالله وحده .

ولعل هذا أن يذكرنا من بعض الوجوه بفلسفة الأخلاق عند الرواقية
 ومن ذهب مذهبهم من الأخلاقيين فقد وقفوا عند السعادة السلبية غاية قصوى
 حياة الإنسان ، وإن لم يتجاوزوها - بحكم نزعتهم المادية - إلى حالات
 الاتصال بالله والاستغراق في حبه على نحو ما فعل ابن عربي وغيره من الصوفية
 وقد جاهر الرواقية بأن الطريق إلى تحقيق السعادة هو مجاهدة النفس بقمع
 الشهوات ، ووأد الرغبات وإماتة الذات التماساً للهدوء الباطني وراحة اليأس
 وطمأنينة النفس ، وتأدى بهم الاعتقاد في هذه السعادة الذاتية السلبية إلى
 الانسحاب من الحياة العامة ، وإقامة الإنسان مركزاً للكون ققامت فلسفتهم
 على انتشار الذات Anthropocentric والنظر إلى الوجود كله من خلالها
 وهذا هو تركز الذات ego-centric (١) ، وإلى شيء قريب من هذا
 انتهى ابن عربي ومن ذهب مذهبه من صوفية الإسلام فيما يبدو .

(١) انظر في خصائص العصر الهلنستي كتابنا : الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ص ٨١
 وما بعدها (طبعة ثانية ١٩٦٧) .

وحقيقة أن الأخلاق تقتضى عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيوانى فى طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ، ولكن الصوفية قد تجاوزا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحاس فى فطر البشر ، وإذا كان الرواقية وأمثالهم قد عمدوا إلى إماتة الذات ، فإن الصوفية عامة قد جاهرُوا بأن الأخلاق تقتضى بتحريم متع الحياة ولذاتها على الإنسان ، وأن ما أباحه الشرع منها قد جاء استثناء من هذه القاعدة ! وقالوا إن الجسم بتزواته وميوله مصدر الشرور والمعاصى ، وسر التصرفات القبيحة والأفعال المذمومة ومن أجل هذا اقتضت تصفية النفس العمل على وأد الغرائز وقمع الرغبات وحبس العواطف وإماتة الجانب الحاس حتى يرتفع حجاب الحس وتصفو مرآة القلب وتيسر معرفة الله عن طريق حبه ! مع أن الدراسات السيكولوجية الحديثة قد أكدت أن النفس البشرية كل متكامل يجمع بين الجانب الإنسانى والجانب الحيوانى معا ، وأن صحتها رهن بالإبقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهدى من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فإنه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية او نحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وإذا كانت السعادة الفردية قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة الأخلاقيين من القدماء ، فإن المحدثين منهم قد نقلوا مركز الاهتمام من هذه السعادة إلى الواجب مبدأ يكفل فى نهاية الأمر سعادة المجموع ، لكن ابن عربى لم يكن فى وسعه — وقد آمن بوحدة الوجود وما اقتضته من جبرية صارمة — أن يفسح فى مذهبه مكاناً للإلزام الخلقى بمعناه الدقيق ، واختفى الواجب مبدأ أخلاقياً يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، بل إن دعوته للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق ، لأن هذه القواعد تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس ، وقد قنع ابن عربى فى تصوير الحياة الروحية بأن ينتهى السالك فى معراج الروحى إلى التحقق بوحدته مع الذات الإلهية ،

فاختفى في غمرة هذا واجبه كفرد في أسرة ، ومواطن في أمة ، وعضو في مجتمع إنساني .

وزاد ابن عربي فاندفع مع غيره من الصوفية إلى الدعوة للفضائل السلبية من مجاهدة للنفس ، ومحاربة لنوازع الحس ، والتزام للزهد والفقر والقناعة والتوكل والصبر والحلم والجوع والتواضع ونحوه ، حتى الإرادة اتخذت معنى سلبيا فأصبحت إرادة المجاهدة للتحقق بهذه الفضائل ، والعمل على توقي الرذائل من حقد وغضب وكبر وحسد وادعاء ونحوه ، وبهذا اختفت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل وشجاعة وإقدام ومغامرة وتقدير للواجب.

ومصدقا لهذا نسوق شاهدا من صفات العارف الذي بلغ قمة الحياة الروحية ، فالعارف عند ابن عربي يتسم بأمارات أهمها - فيما يروى نقلا عن الجنيد ومعقبا على ما ينقله (١) - أن يكون خائفا ، برماً بالبقاء ، أسيراً لجسمه ، يعرف عن الشارع أن في الموت لقاء الله فتتنفص عليه الحياة الدنيا شوقا إلى هذا اللقاء ، فيه حياء وحلم ، بطنه جائع وبدنه عارٍ ، لا بأسف على شيء ، تبكي عينه ويضحك قلبه ، وهو كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب ، بكأؤه على نفسه، وثناؤه على ربه ، يضيع ماله ، ويقف على ما لاحق ، لا يلحظه الأغيار ، ذو فقر وذلة يورث غنى وعزة ، يرجو ولا يرجى ، رحيم مؤنس ، إمتعة ، طائع بذاته ، قابل أمر ربه .. ثم يضيف ابن عربي إلى ما ينقله عن الجنيد أمارات أخرى للعارف فيقول إنه يتميز مع هذا كله بأن يكون خامل الذكر ، مشفقاً على كل عباد الله ، بريئاً ممن تبرا منه ، لا يقول كن أدبا مع الله ، له عنف على شهوته ، يبذل العطاء دون من ، لا يؤاخذ الجاهل بجهله ، يقضى بين الخصمين بما يرضى الخصمين ، يغضب لغضب الله ويرضى برضاه ، يحسن للمسيء وللمحسن ، يرجع إلى الله في كل أمر ، يعزف عن الانتقام

(١) الفتوحات المكية ٣ : ٣١٦ - ١٨ .

لنفسه ، يعدل في الحكم ولا ينصف بالظلم ، إذا أعطى زعم للمعطي إليه أن العطاء أمانة طلب إليه أن يسلمها إليه .. يعمل ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي .. الخ ويبدو أن هذه الصفات تغلب عليها نغمة مسيحية لا تحق ، لأن أكثرها مما يتحلى به القديس المسيحي ، وليس المسلم الذي يجمع وفاقاً لدينه بين الدنيا والآخرة ، ويعطى لكل منهما حقه ، وإن جاء في مطلع الصفات السالفة الذكر أن العارف هو المتخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو ، وما هو هو .. ونسى ابن عربي أن الله يتصف عند الصوفية وغيرهم بما سموه بصفات الجلال ، فيقال إنه قوى جبار قهار معز مذل سريع الحساب .. إلى جانب ما يتصف به تعالى من صفات الجمال المائل في وصفه بأنه المحب الشفيق الرحيم الغفار ... وقد كان القرآن إذا أوصى بالزهد قرن ذلك بطلب السعي والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها من فضائل سلبية ، تصدى للدعوة إلى القوة والمنعة .. في غير عدوان على أحد . وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع في توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحي وأخلاق السادة في فلسفة نيتشه (Nietzsche م ١٩٠٠)

وقد كان الصوفية على عكس الفقهاء يرون أن القلب وليس الجوارح هو مناط التكليف (الإلزام) فتأدى بهم هذا إلى تقديم التية على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعي هو الاتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف ! ومن هنا جاءت الإباحة ، أما ابن عربي فقد رأينا كيف انتهى بنظره في وحدة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله والمكلف بتنفيذه هو الله الظاهر في صورة الإنسان ، « فالآمر والمأمور واحد » ، وتأدى هذا إلى امتناع التفرقة بين الخير والشر ، بين الاستقامة والإباحة ، لأن الأفعال في ذاتها ليست خيراً ولا شراً ، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية أشرنا إليها من قبل ، واختفى الإلزام الخلقى بمعناه الدقيق .

ولكن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية منذ أيام رابعة العدوية (المتوفاة عام ١٨٥ هـ) في قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزائها ونتائجها ، إذ اتجه بدوره إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حبا له وكسبا لمرضاته ، لا طمعا في نعيمه ولا خوفاً من جحيمه ، وتحدث طويلاً عن هذا الحب الروحاني التزيه ، وآثره على الحب الطبيعي الذي يستهدف تحقيق المآرب — وهو حب الهوى فيما سمته رابعة العدوية — وأرجع ابن عربي إلى الحب الإلهي التزيه كل نزعة أخلاقية ، ورفع الجزاءات باعثاً على فعل الخير أو ارتكاب الشر وردّ أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات دون النتائج والآثار ، فباعدت هذه النزعة بينه وبين التجريبيين من النفعيين والوضعيين من الأخلاقيين ، وإن ظلت معها مسافة الخلف بينه وبين الحدسيين منهم بعيدة جداً (١) :

بقي أن نقول إن ابن عربي وغيره من اتباع وحدة الوجود لم يكونوا أول من هدم مقومات المشكلة الأخلاقية — كما أشرنا من قبل — فإن المعراج الروحي عند الصوفية — قبل ابن عربي — ينتهي بالسالك إلى أقصى غاياته ، وهي الفناء (أو السكر أو الغيبة أو غير ذلك من أسماء) وفيه يفقد السالك — وقد أسكره حب الله — وعيه ، ويذهل عن نفسه ، ويغفل عن الدنيا حوله ، ويغيب عن شعره ولا يشعر بغير فعل الله وإرادته المطلقة التي تسير كل شيء ، وقدرته المطلقة التي تدبر كل شيء — هذه هي وحدة الشهود وفيها تمحي صفات النفس ، وترتفع حجب الاختيار والتصرف والتدبير ، ومن هنا كان تجرد الصوفية التام عن إرادتهم وقدرتهم معاً ؛ وإذا عرفنا أن فلسفة

(١) من طريق المفارقات أن إمام الحدسيين المحدثين ، كانط « + ١٨٠٤ قد رأى — بعد ابن عربي بخمسة قرون — أن العقل يضع القانون الأخلاق ويفرضه على صاحبه — بلغة ابن عربي (مع التفاوت البين في المعنى) الأمر والمأمور واحد ولكن ابن عربي استبعد الإلزام ونفى الحرية ، بينما أقام كانط الإلزام قانوناً صورياً صارماً لا يعرف استثناءً ، وجعله شاهداً على حرية صاحبه — الذي يفرضه على نفسه ، ويطيعه بمحض إرادته — (انظر كتابنا الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها في الفصل الثالث من الباب الرابع)

الأخلاق تقصر دراساتها على السلوك الذى يصدر عن إنسان يتمتع بالقدرة على التعقل وحرية الاختيار أدركنا أنها تستبعد من دراساتها سلوك مثل هذا الفانى عن نفسه وعن كل ماحوله .

وفى تصور الصوفية للإرادة والحرية ما يؤكد المعنى الذى تستهدفه ، فالإرادة عندهم بدء الطريق إلى الله ، والمريد (وهو صاحب الإرادة) هو فى عرفهم من لا إرادة له ! لأن من لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً ! وأول مقام المريد إرادة الحق بإسقاط إرادته (١) أما الحرية فتكون فى التخلص من رق المخلوقات حتى لا يسترق السالك عاجل دنيا ، ولا حاصل هوى ، ولا آجل منى ، ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولاحظ ، وحقيقة الحرية تكون فى كمال العبودية ، ومن صدق فى عبوديته لله تحرر من رق الأغيار وكانت آية حريته أن يعزف عن الدنيا حتى يستوى عنده حبرها وذهبها (٢) وواضح من هذا كله أن مثل هذا السالك الذى فى عن نفسه واقتد وعيه وسلب إرادته ، وغاب عن العالم حوله ، لا يميز بين خير وشر ، ولا يحسن إصدار حكم أخلاقى على فعل إنسانى ، ولا يصلح للقيام بالزمام أخلاقى وبالتالى ترتفع مسؤوليته الأخلاقية عن كل فعل يأتيه .

فإذا كان ابن عربى قد زاد على وحدة الشهود السالفة الذكر نظريته فى وحدة الوجود ، فلم يقنع بقوله : لا أرى غير الله ، بل زاد فقال لا موجود إلا الله ، وصرح بأن الفناء حال يتحقق فيها السالك بوحدته الذاتية مع الله ، لأنه يموت عن حواسه وعقله فتستيقظ روحه وتذكر حقيقة الوجود فينكشف لها الحق ويزول كل فرق بين الواحد والكثير ، بين الله والعالم ، إذا كان ابن عربى قد زاد هذا على وحدة الشهود عند سابقه من الصوفية ، فإنه من وجهة النظر الأخلاقية لم يزد شيئاً ذا بال ، إلا إذا تركنا المبادئ وهبطنا إلى الحياة اليومية والواجبات الجزئية ، عندئذ يجوز أن نقول إن الفناء حال

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٢٠ و ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ - ٣١ .

طارئة تعترى صاحبها في فترات متقطعة ولاندوم في العادة طوال حياته ، أما وحدة الوجود فنظرية فلسفية تتملك صاحبها ولاتفارقه ، أى أن تأثير الفناء في حياة الصوفي مؤقت منقطع ، أما تأثير وحدة الوجود فيدوم بدوام صاحبه ويؤثر في سلوكه اليومي بمقدار إيمانه بنظريته الفلسفية ، أما إذا تخطينا الحياة اليومية إلى المبادئ ووقفنا عند غاية الحياة الصوفية عند أصحاب وحدة الشهود وأصحاب وحدة الوجود جاز أن نقول بأن ابن عربي لم يزد من وجهة الفلسفة الخلقية على ما قاله قبله أصحاب وحدة الشهود شيئاً ذا بال ، لأن سقوط الإلزام الخلقى وارتفاع التبعية الأخلاقية ونحو ذلك ، إنما تحقق في تصوف أسلاف ابن عربي ممن فنوا عن أنفسهم وتحققوا بوحدة الشهود .

والآن نعود - في ختام هذا البحث - فنشير إلى أن فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة في تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية ، وهذه التأويلات تسترعى النظر بكثرة مافيها من تناقضات - وبما أدى إليها حرصه على التوفيق بين إله نظريته الفلسفية وإله الأديان - وربما بدت هذه التناقضات في بعض الموضوعات التي كانت موضع تعقيباتنا السابقة - ومع هذا قيل إن ابن عربي كان في الفقه ظاهرياً من أتباع ابن حزم الذي يقف في تفسير القرآن عند ظاهر آياته - فيما لاحظ جولد تسيهر Goldziher وارندونك G. Van Arendonk وفير T.H. Zeir - وكان يقوم بفرائض الإسلام ويتمسك بعقائده في ضوء نور باطنى أفاضه الله عليه - فيما كان يعتقد - وقد أشرنا في ثنايا هذا البحث مرات إلى حرصه على أن يجعل سلوك أهل الطريق متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن يبدو أن نظريته في وحدة الوجود هي التي حملته على أن يشتط في تأويلاته للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويحمل ألفاظها فوق ما تطبق من معان حتى تبدو على اتساق مع نظريته ، وقد تأدت به هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان - المترل منها وغير المترل - وإبطال العبادة التي يقصرها أصحابها على مجلى واحد يسمونه إلهاً ، كما باعدت بينه وبين الإسلام الذي أكد أثنيية الخالق والمخلوق ، وصور الله خالقاً

للموجودات مدبراً للكون معنياً بأمره — كما باعدت هذه النظرية نفسها بين
اسبينوزا + ١٦٧٧ Spinoza واليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى .
على أن النتائج التي أسفرت عنها نظريته في مجال الأخلاق لم تكن أقل
خطراً ، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت
معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر
والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الإلزام الخلقى وارتفعت المسئولية
الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الاختيار ، وتداعى بذلك
كله أركان المشكلة الأخلاقية في فلسفته .

أهم مصادر البحث :

ابن عربي (محيي الدين) :

(١) الفتوحات المكية (ولاسيما الجزء الثاني) طبعة مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر .

(٢) فصوص الحكم - نشرة الدكتور أبو العلا عفيفي دار إحياء الكتب العربية : عيسى البابي الحلبي مصر - (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م) .

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية في علم التصوف (المطبعة السنّة بمصر ١٢٨٤ هـ) .

الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) - إحياء علوم الدين (ولاسيما ج ٣) - المطبعة العثمانية المصرية - (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م) .

دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف فرع الاسكندرية ١٩٦٣ .

A.E. Afffi, The Mystical philosophy of Muhy-Din-Ibnul Arabi
(Cambridge University Press 1939) .

الفصل الثامن

المَعْرِفَةُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَرَبِيٍّ
لِلدُّكُورِ مُحَمَّدٍ غَلَابٍ

سنسير في عرضنا آراء هذا الحكيم الجليل في المعرفة على نفس النسق الذي تقتضيه هذه البحوث الموضوعية ، وهو إغضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفلاذ ومنتجاتهم وآرائهم في الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية ، اتقاء للتطويل فيما لسنأ بصدده حتى لا نبعد عن غايتنا المحددة التي نهذف إليها ، ولهذا سنشير إلى نسبه ومولده وحياته إشارة عابرة لا تزيد على كونها بصيصاً من الضوء نسلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفي العملاق الذي ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلامية بأبرز نواحي العظمة والخلود . وإليك هذا الشعاع البسيط على تلك الشخصية التي هي في ذاتها أسطع من الشمس ، وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله ابن حاتم أخى جدى بن حاتم من قبيلة طى مهذ النبوغ والتفوق العقلى فى جاهليتها وإسلامها . يكنى أبا بكر ويلقب بمحبي الدين ، ويعرف بالحاتمي وبابن عربى لدى أهل المشرق تفريقاً بينه وبين القاضي أبى بكر بن العربى .

مولده ونشأته :

ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسماية وستين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة «مرسية» بالأندلس ، وهى مدينة أنشأها المسلمون في عهد بنى أمية . وكان أبوه على بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف . وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقيّة ورعة نقيّة من جميع الشوائب الشائبة . وهكذا درج محيى الدين في جو عامر بنور التقوى ، فيه سباق حر مشرق نحو الشرفات العليا للإيمان ، وفيه عزمات لرجال أقوياء ينشدون نصراً وفوزاً في محارب الهوى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيلية ، وحاكمها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد ، وهى عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس ، وفيها شب محيى الدين ودرج . وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبى بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب «الكافي» ، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً في القراءات ملهماً في المعاني والإشارات ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه ، يذكروهم لنا الإمام شمس الدين بن مسدى في روايته عن محيى الدين فيقول واصفاً متحدثاً عن أساتذته الأول :

« كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلاً لفنون العلم أخص تحصيل ، وله في الأدب الشأو الذى لا يلحق ، والتقدم الذى لا يسبق ، سمع في بلاده في شبابه الباكر من ابن زرقون ، والحافظ بن الجدد ، وأبى الوليد الحضرمى ، والشيخ أبى الحسن بن نصر » . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب محيى الدين ، ولا عن شيوخه ، ومقدار ما حصل من العلوم والفنون ؛ وإنما هو يحدثنا أنه مرض في شبابه مرضاً شديداً . وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر ، مسلحين يريدون الفتك به . وبغته رأى شخصاً جميلاً قوياً مشرق الوجه ، حمل على

هذه الأرواح الشريرة ففرّقها شلر مندر ، ولم يبق منها أى أثر ، فيسأله محيي الدين من أنت ؟ فقال له أنا سورة يس .

وعلى أثر هذا استيقظ فرأى والده جالسا إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس ثم لم يلبث أن برىء من مرضه ، وألقى فى روعه أنه معدّ للحياة الروحية ، وآمن بوجوب سيره فيها إلى نهايتها ففعل .

وفى طليعة هذا الشباب المزهّر بفضل ثروة أسرته تزوج بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي والجمال الظاهري ، وحسن الخلق فساهمت معه فى تصفيه حياته الروحية ، بل كانت أحد دوافعه إلى الإمعان فيها .

وفى هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التى تعلم سرا مذهب الأميذوقلية المحدثّة المفعمّة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأورفيوسية والفطرية الهندية . وكانت هذه المدرسة هى الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة المتوفى بقرطبة فى سنة ٣١٩ هـ ، ٩٣١ م والذي لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين . وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة فى ذلك القرن ابن العريف المتوفى فى سنة ١١٤١ م فلم يره محيي الدين ، ولكنه تتلمذ على منتجائه . وعلى رواية تلميذه المباشر وصديق محيي الدين الوفى أبى عبد الله الغزال .

ومما لا ريب فيه أن استعداده الفطرى ونشأته فى هذه البيئة التقية ، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده فى سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تتيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والتزوات . فلم يكد ينجتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس فى أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير فى الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية ، وأن عدداً من الخلفاء

الكونية قد تكشف أمامه ، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية التي تنير أضواءها جوانب عقله وقلبه . ولم يزل عاكفاً على ذلك النشاط الروحاني حتى ظفر بأكبر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن آماله في التغلغل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد ، لأنه أيقن منذ نعومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادئ عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متممة ما فيها من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات في الوحدة الفطرية التي تتمثل من حين إلى آخر في صور تنسكية رفيعة تلبو على مسرح الإنسانية ردىاً من الزمن ثم تختفي ، ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس وإغريقيا كفيثا غورس ، وأمييد وقليس ، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقى على كواهلهم مسئولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطالع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة ، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث التزيه على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التي بدأت لدى هذا الشاب مبكرة والتي كانت ثمارها فيما بعد تتمثل في تلك المعرفة التي أشرنا إليها آنفاً ، لم تدم طويلاً على حالة واحدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإلهام ، ثم عن طريق الكشف الحلي أنه لم يعد له بد — في تلك البيئة المغربية إذ ذاك — من أحد أمرين : إما أن يجارى التيار العام الذي كان يحدق به لإحداق السوار بالمعصم ، وهو أن يتقيد في جميع أفكاره وتعلقاته وأحاسيسه ومشاعره وحرركاته وسكناته بحرفية الدين التي لا روح فيها ولا حياة . ولا سر ولا رمز ولا

تأويل . وبهذا تختفي شخصيته الحقيقية وتفشل رسالته الطبيعية ، وهذا شيء لا يستطيعه بأى حال ، وإما أن يسير على فطرته وحسب تكوين عقله وقلبه فيصطدم فى كل خطوة من خطواته مع أهل الحل والعقد فى البلاد . وقد حدث ذلك فعلاً حيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكت حوله دسائس قوية أهمته بإحداث اضطراب فى سياسة الدولة .

وإذ ذاك رأى فى حالة اليقظة كأنه أمام العرش الإلهى المحمول على أعمدة من لهب متفجر ، ورأى طائراً جميلاً بديع الصنع يخلق حول العرش ويصدر إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق وينبئه بأنه سيكون هو مرشده السماوى ، وبأن رفيقاً من البشر يدعى فلاناً ينتظره فى مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر هو أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يحىء إليه رفيق من الأندلس ، فيفعل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق .

وفى ما بين سنتى ٥٩٧ هـ ، ٦٢٠ هـ ١٢٠٠ ، ١٢٢٣ م يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق فينتجه فى سنة ١٢٠١ م إلى مكة فيستقبله فيها شيخ إيرانى وقور جليل عريق المحدث ممتاز فى العقل والعلم والخلق والصلاح . وفى هذه الأسرة التقية يلتقى بفتاة تدعى « نظاما » وهى ابنة ذلك الشيخ . وقد حبتها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسميّة ، والميزات الروحانية الفائقة ، فاتخذ منها محبباً للدين رمزاً ظاهرياً للحكمة الخالدة ، وأنشأ فى تصوير هذه الرموز قصائد سجلها فى ديوان ألفه فى ذلك الحين .

وفى هدم البيئة النقية المختارة له من قبل سطعت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد فى معارج القدس شيئاً فشيئاً حتى بلغت شأواً عظيماً . ومن ذلك أنه فى إحدى طوفاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقى من جديد بمرشده السماوى الذى أمره سالفاً بالهجرة من الأندلس والمغرب إلى الأصقاع الشرقية ، فيتلقى منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد « الفتوحات المكية » الذى ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية

ومبادئه الروحية ، والذي لا يتناول إلى قمته في عصره أى كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المتنسين .

وفي سنة ١٢٠٤ م يرحل إلى الموصل حيث تجتذبه تعاليم الصوفى الكبير على بن عبد الله بن جامع الذى تلقى لبس الخرقة عن الحضرة مباشرة ، ثم ألبس محيى الدين إياها بدوره .

وفي سنة ١٢٠٦ م نلتقى به فى القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد سماوى يأمره بإدخال شىء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى يتنمر له عدد من الفقهاء يمحكون حوله وحول أصحابه شباكاً من الدسائس تهدد اطمئنانهم بل حياتهم ، ولولا نفوذ أحد أصدقائه لوقع فى ذلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة فى سنة ١٢٠٧ م فيلتقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقيم بينهم فى هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرحل إلى قونية بتركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوقى باحتفال بهيج .

وهناك يتزوج بوالدة صدر الدين القونيوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لا يلبث أن يرحل إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطىء الفرات .

وفي سنة ١٢١١ م نلتقى به فى بغداد حيث يتصل بالصوفى المعروف شهاب الدين عمر السهروردى .

وفي سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من فقهاء المتأففين الدسائسين قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمون به بأن قصائده التى نشرها فى ديوانه الرمزى منذ ثلاثة عشر عاماً كانت تصور غرامه المادى الواقعى بالفتاة « نظام » ابنة صديقه الشيخ الإيرانى التى أشرنا آنفاً إلى أنه اتخذ منها رمزاً نقياً للحكمة الخالدة . وعندما تبين هذه التهمة الرخيصة وعرف مصادرها الحقيقية حمل عليها وعلى واضعيها حملة قوية كشفت زيفها للجميع بصورة جعلت القائمين بها يعترفون بأخطائهم ويعتزلون إليه عنها .

وبعد ذلك يرتحل إلى حلب فيقيم بها ردهاً من الزمن معزراً مكرماً من أميرها . وأخيراً يلتقي عصا التسيار في دمشق في سنة ١٢٢٣ م حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بعلمه ونقائه ويظل بها يؤلف ويعلم ، ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكينة حتى يتوفى بها في ٢٨ ربيع الثاني من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

منى إمام العارفين محيي الدين بأن يكتب عنه بعض السطحين الذين فشلوا في حياتهم العلمية فشلاً تاماً ، فهرعوا إلى مهاجمة العلم والمعلمين والحملة عليهم في كتاباتهم وأحاديثهم فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يتلق أى نوع من العلم ، ولا من الثقافة التي كانت منتشرة ، بل مألوفة في عصره ، فجاءه الإلهام وهو صحيفة بيضاء لم ينقش فيها شيء ، من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شيء من تلك المعارف لعكر ذلك صحيفة نفسه ، ولكان عقبة في طريق العلم اللدنى وفي هذا يقول أحد ممثلي أولئك الزاعمين :

« ولم يلقن من قبل علماً دنيوياً يزاحم به ويفاخر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من النظر الفكرى شرعاً وعقلاً في البداية ، كان قابلاً للفتح الإلهي على أكمل ما يكون الفيض والفتح ، فليس في القلب عوائق من معارف سابقة تتصدى للواردات أو تناقضها (١) .

ولاريب أن هذه فكرة باطلة من أساسها . وأولى آيات بطلانها نصوص هذا الإمام ذاته وإجماع كل العلماء الأدقاء الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الثقافية ، وتبحراته في العلوم العقلية والرياضية واللغوية والأدبية والفقهية ليست موضع جدل أو اختلاف . وهاك نماذج من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محيي الدين تأليف طه عبد الباقي سرور .

يقيم محيي الدين أنصع الأدلة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين في ذلك العهد ، وإنما قد ذهب في الاطلاع إلى ماهو أبعد من ذلك ، فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيليايين ، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ثم أجملها في عبارات موجزة واضحة فقال :

«كذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة ، وباتصال العالم العلوى بهذه الأربعة يوجد الله مايتولد فيها . واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب :

فطائفة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فما كثف منه كان هواء ، وما كثف من الهواء كان ماء ، وما كثف من الماء كان ترابا .
وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف منه صار ماء .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس ، وليس واحداً من هذه الأربعة .

وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة معقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان فيقال : ركن النار من الطبيعة ماهو عينها ، ولايصح أن يكون المجموع الذي هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية ، وبعضها منافر لغيره بأمر واحد كالنار والماء يتنافران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله في الوجود ترتيباً حكماً ، لأجل الاستحالات . فلو جعل المنافر مجاوراً لمنافره ، لما استحال إليه وتعطلت الحكمة ، فجعل

الهواء يلى ركن النار ، والجامع بينهما الحرارة وجعل الماء يلى الهواء والجامع بينهما الرطوبة . وجعل التراب يلى الماء ، والجامع بينهما البرودة (١) .

أبعد هذا التفصيل الفاهم ، وذلك التوجيه العالم الهاضم ، وتلك الإلمامات الشاملة وهاتيك الإحاطات الكاملة بمذهب طاليس الإيوني الذى يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومذهب أناكسيمانس الذى يجزم بأن أصله هو الهواء ، ومذهب هيراقليطيس الذى يعلن أنه النار ، ومذهب أمبينوقليس الذى يصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلاً ومذهب أناكسياندرس الذى يرفض أن يكون أصل الكون عنصراً منفرداً من هذه العناصر . أو أنها هى مجتمعة ، ويصرح بأن الأصل شئ آخر غيرها كلها ، ويدعوه بالمبهم أو اللامحدود ، وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالعماء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تنافر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أو تنظيم . ذلك التنافر الذى عزا إليه أمبينوقليس ظاهرة الموت التى ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تنافرها . ولم يترك الإمام هذه النظرية عائمة كما وردت عن فيلسوف كورانتا ، بل ذكر عوامل انسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجاوزت مرتبة على النحو الطبيعى ، ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافرى ، فعدد أوجه الالتئام فيها ، وعزا كلا منها إلى طبيعته من الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة التى هى أصول الحفة والثقل ، وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التى لا تقبل النقاش .

أبعد كل ذلك يمكن أن يتصور عقل عاقل أن محي الدين لم ينتشف بتلك الثقافة الشاملة التى كانت تعاصره فى الشرق والغرب ؟ ولكن « ما يعقلها إلا العالمون » .

(١) انظر ص ١٣٨ من الجزء الأول من الفتوحات المكية

المعرفة الميتافيزيقية :

وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المحدقة بهذا الإمام الأكبر ، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضة وفكرية تستعين بالحس ، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا تعتمد على البداهة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ورأينا كيف أن محيي الدين يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ، وبإمكان هذا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى في العقل ، ألفينا في هذا اللون من ثقافة محيي الدين ما يصلح أن يكون رداً مفحماً على أولئك المتفقيهن . وإليك نبذة من هذا اللون :

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهي :

الشم ، والذوق ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد ... والذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين باعاً أنه أبيض أو أسود ، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أكحل . وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس إما على صورة ما أعطاها ، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا ، وإن كان حقاً ولكن نسبته إليهم فإنه نقل عنهم ، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا ، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان بها أبداً إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فإذا لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر في ذات الله وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تتركه ،

فإنّ العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر.

ولكن مما هو عقل محض إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها(١) .

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العالم قد أحاط بتلك النظرية العميقة التي قررها ديكارت بعد ذلك بخمسة قرون والتي رفعه الباحثون المحدثون بسببها إلى الأوج ، وهي أن العقل مؤلف من قوتين دنيا ، وهي التي تعتمد على الحس أو على الخيال . وعليا ، وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون أدنى افتقار إلى الصور المنتزعة من المحسّنات ، والتي هي مآتي المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الإله ألبتة . بينما أن العليا تستطيع أن تتعقله ، وأن توقن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق .

وهو يعن في إيضاح هذه النظرية على صورة لا تدع أدنى مجال للريب في ثقافته الواسعة وتبحره في الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لما كان نفس الأمر يقتضي أن تكون مراتب المعقولات من الممكنات ثلاثاً : مرتبة للمعاني المجردة عن المواد وهي التي من شأنها أن تُدرك بالعقول بطريق البدهية والأدلة . ومرتبة من شأنها أن تُدرك بالحواس ، وهي المحسوسات . ومرتبة من شأنها أن تُدرك بالعقل والحواس وهي المتخيلات ، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة التي تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل يقتضي ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الإنسانية والجنية . فلما شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على السنة رسله من البشر إليهم بواسطة الروح العلوى المتزل بذلك على قلوب بعض البشر

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

المسمين رسلا وأنبياء أجرى المعانى فى المخاطبات مجرى الصور فى المحسوسات التى تقبل التجزؤ والانقسام ، والقلة والكثرة ، وجعل محل ذلك حضرة الخيال فحصر المعانى فى المخاطبات فتلقته بالتشبيه المعقول كما تتلقى بالمحسوسات التى شبهت بها هذه المعانى التى ليس من شأنها - بالنظر إلى ذاتها - أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم ، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل فى هذه الصور ما يراه الناظم فى نومه من العلم .. ليتبين تفاضل الناس فى العقول ، لأنه المشهود عندنا ، لأننا نرى أشخاصاً كلهم يتصفون بأنهم عقلاء ذوو أحلام ، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعانى ويحمل صورة الكلية والواحدة من الحكم على خمسين وجهاً أو مائة أو أكثر أو أقل من المعانى الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهى ، أو الروحانى ، أو الطبائع أو العلم الرياضى ، أو الميزان المنطقى ، وعقل شخص يتزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل . وآخر يتزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل : وآخر يتزل دون هذا الأقل ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر . فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على أشخاص تقسيم الذوات التى تقبل الكثرة والقلة . ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية المثلة بالعقل الأكبر الذى قسمت منه هذه العقول التى فى العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت (١) .

ولا يقف محي الدين فى تمجيد المعرفة عند هذا الحد الذى تم عنه هذه النصوص الناصعة ، بل هو يمعن فى ذلك فيعلن أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صوره وأنماثه ووسائله ، ويجعله شرطاً أساسياً لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل ، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية فى عبادتهم ومحبتهم من نزغات الشيطان . أو أخطاء النفوس وأضاليل الأهواء التى قد تقودهم إلى أخطر المصائر مع اعتقادهم أنهم على هدى ونور . وهو فى هذا يقول :

(١) ص ٦٦ من الجزء الثانى من الفتوحات المكية .

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الألباب . ولكن بما هي دلائل عليها خاصة فلا يخلو الأمر في أمره إياناً بالعلم به ، هل نسلك في ذلك دلالة الشارع والوقوف عند أخباره تقليداً أو نسلك طريقة النظر فيكون معقولا ، أو نأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً ، ونأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلاً وهو الصحيح . فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل . ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء مما تحيله العقول ومالا تحيله .

وهو لا يكتفى في شأن المتصوف باشتراط العلم النظري ، بل يرى أن الحكمة أو الفلسفة شرط أساسي للصوفي الكامل فيقول :

« وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيماً ذا حكمة ، وإن لم يكن فلاحظ له في هذا اللقب فإنه حكمة كله ، فإنه أخلاق ، وهي تحتاج إلى معرفة تامة ، وعقل راجح وحضور ، وتمكن قوى من نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية والحكماء هم المقسطون » ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله . وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية في الموجودات لأن الموجودات وضع الله . ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة بأن جعل له النظر في الموجودات ، والتصرف فيها بالأمانة ليؤدي إلى كل ذي حق حقه ، كما أن الله أعطى كل شيء خلقه .. والحكمة تناقض الجهل والظلم » (١) .

وأكثر من ذلك أن هذا الإمام الدقيق المتعمق الواسع الثقافة لم يتركنا إلى البراهين الاستنباطية التي ندلل بها على بطلان هذه الفرية التي تجرؤ على القول بأنه لم يتشقف بالثقافة الواسعة التي كانت تحدى به ، بل نراه يصرح في وضوح

(١) انظر صفحتي ٢٦٦ ، ٢٦٧ من الجزء الثاني من الفتوحات المكية .

بأنه اطلع على تراث الفلاسفة وحصل منه تحصيلاً قوياً متيناً تبين له منه أن أولئك الحكماء يصيبون كثيراً ويخطئون أحياناً ، وأن الذين ينجذبون كل متعجاتهم ويحكمون على جميع تأليفهم بالخطأ هم السطحيون الذين لا تحصيل عندهم ، وهو في هذا يقول :

« إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة والحكمة غاية كل عاقل ... فأراك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف ، وتقول هذا مذهب الفلاسفة ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً ، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من الحق . وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً كثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكابد النفوس ، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر . فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع . فلا تبادر يا أخى إلى الرد في مثل ذلك ، وتمهل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تحد النظر ، فقد يكون ذلك حقاً موافقاً للشرعة .

وإذا أغضبنا مؤقتاً عن نصوص ابن عربي ونظرنا نظرة متمهلة فيما كتبه أعلام الثقة عنه ألفيناه يؤيد تأييداً قاطعاً ما نذهب إليه من إبطال تلك الفرية السطحية المفتاة على الحقيقة والتاريخ . وهاك ما يقوله أحد أولئك الأفاذا الذين يعتمد عليهم في مثل هذه الشؤون لأنهم لم يكتبوا ما كتبوه إلا بعد التحقق من صحته . ذلك العالم هو الصوفي الكبير الإمام عبد الوهاب الشعراني . إذ يقول في كتاب « اليواقيت والجواهر » ما نصه :

« إن كلام محبي الدين إذا نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد علماً إلى علمه ، واطلع على أسرار في وجوه الاستنباط ، وعلى تعليقات صحيحة لم تكن عنده ، أو لغوى ، أو مقرئ ، أو معبر للمنامات ، أو عالم بالطبيعة ، أو خبير بالطب ، أو عالم بالهندسة ، أو نحوى ، أو منطقي ، أو صوفي ، أو عالم بالحديث وطرقه ، أو بعلم الأسماء والحروف وأسرارها ، وجد لديه من العلم ما يذهل العقل ويحيره . »

العرفان اللدنى :

من هذا كله يتبين أن الإمام محيي الدين قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك منهاهجها التي عرفت عند أهل النظر منذ أن أدرك العقل وجوده ورسالته ، وأن هذه الوسائل العقلية كشفت له كثيراً من أسرار الكون وخفايا الوجود ، ولكنها عجزت عن أن تصل به إلى الكنه الإلهي ، فلم يكن له في هذه الحالة المضطربة بد من أن يسلك السبيل القطري التي يسلكها كل عقل مستقيم ، وهي أن المتنسك يجب عليه قبل كل شيء أن يكون صادراً في تنسكه عن عقيدة راسخة وإيمان حقيقى بدين سماوى صحيح لم تنل منه أيدي التبديل والتغيير ، ولم تكنفه الخرافات والأساطير ، وألا يحيد عن أوامر هذا الدين ونواهيهِ قيد أنملة ، لأن التنسك الذي ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا ينتهى إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن ندعوه بالتنسك الفوضوى أو السائر على غير هدى . وإذا وقرت في قلبه معارف جديدة لم يكن مستيقناً بمصدرها ، ولا يستطيع أن يجزم بأنها من عند الله ، أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت في نفسه معلومات صحيحة ، فإن هذه المعلومات لا يمكن أن تصل من الثبات ولا من السمو إلى ذلك الحد الذى يمنحه النسك الموروث عن الأنبياء . وفي هذا يقول الإمام محيي الدين بن عربى ما نصه :

« فكل وارث نبي ، فعلمه من فيض نور من ورثه من الله ، ونظره سبحانه إلى أنبيائه أتم النظر ، فعلم الورثة أتم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث ، فإنه ليس بعلم اختصاص كعلم أصحاب الفترات ، فإن علمهم ليس بعلم وراثه وإن كانوا علماء ، ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبي ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء فما كان لهم من الله نظرة الأنبياء ، فترلوا عن درجة الورثة في العلم وعلموا أن الله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأنبياء ولا بالنبوة على ما هي عليه في نفسها ، فهم يرون أن مسمى الأنبياء إنما هو لمن صنف نفسه من كدورات الشهوات الطبيعية والتزم مكارم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة انتقش في نفسه ما في العالم العلوى من الصور بالقوة ،

فنطق بعلم الغيوب . وليست النبوة عندنا ولا هي في نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاهدة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون عليه ويجده عند هذا الاستعداد ليس بعلم ميراث ولا للحق إليه نظر نبي ، بل غايته أن يتلقى من الأرواح الملكية بقدر ما هو عليه من المناسبة ، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكري ، لأنه لا يكشف له ألبيته من الله ، لأن ذلك من خصائص الأنبياء عليهم السلام وتابعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحداً منهم على التعيين من أصحاب التعريف ، ولا عمل عملاً في زمان الفترة لقبول نبي وإن وافق بعمله عمل نبي ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإلقاء إليه هو دون الإلقاء إلى الوارث العامل على ذلك لقول ذلك النبي . وبين العلمين بون عظيم ، وتميز ذوق مشهود جعلنا الله وإياكم من الوارثين .

أما العلم الآتي عن غير طريق الوراثة النبوية فهو مشكوك فيه ، معرض للزيف والضلال ، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة. وعنده أن هذا العلم اللدني الموروث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع ما يلقي إليه كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جديدة بصدورها عن الفيض الصمداني كعلم الوحي وضروبه ، وعلم السماع ، وعلم العالم البرزخي ، وعلم الجبروت ، وعلم الهدى ، وعلم العظمة الإلهية إلى ماذا ترجع ؟ ، وأين تظهر ؟ ، ومن هو الموصوف بها ؟ ولن هي نسبه ؟ ولن هي صفة ؟ وعلم التنزيه وعلى من يعود ؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها ألسنة عبادة على نفسه بما لا يليق به في الدليل العقلي ؟ ، وهل لذلك وجه إلهي يستند إليه في ذلك أولاً ؟ ، وعلم الظن وحكمه ، والمجود منه والمذموم ، وما متعلقه ؟ وعلم الإيمان ، وعلم ما ينبغي أن يسند إليه مما لا يسند ، وما صفته ؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء ، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصديقين ، وعلم القيام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما انفرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن

أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يزيل عنه اسم الغيب في حق العالم أولاً ؟ وقوله تعالى : « عالم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب ؟ هل لكونه غيباً عنا أو غيباً في نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة ، وعلم العصمة ، وعلم تعلق العلم بما لا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولاً ؟ وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم في الأسماء الحسنى : مَنْ أحصاها دخل الجنة . وما معنى الإحصاء ؟ وإلى ماذا يرجع ؟ وهل يدخل تحت مالا يتناهى كما يدخل تحت الإحاطة أولاً يدخل ؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء ؟ فإن الواحد يُحاط به ولا يُحصى (١) ... والعالم عالمان ، ثم ثالث . عالم يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة وعالم لا يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الغيب فإن كان مغيباً في وقت ويظهر في وقت للحس فلا يسمى ذلك غيباً ، وإنما الغيب مالا يمكن أن يدركه الحس ، ويعلم بالتعقل : إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل الصادق وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم وذلك يختص بكل ما سوى الله ممن له إدراك حسي . والغيب مدركه العلم عينه (١) .

غير أنه لكي تتحقق ثمرة هذا الإرث يجب على الصوفى أن يتوجه بالتقوى ، لأن المعرفة التمسكية تنبثق من النفس بعد التحرر من ربة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذى هو على أثر ذلك كفيل بكشف ما وراء الحجب السمكية ، واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما فى داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام ، وأحاط بها القتام رديحاً من الزمن كانت أثنائه في شوق إلى الاتصال بأصلها ، والفناء في مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جذيرة بتلقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله :

(١) ص ٤٩ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

« وفي أنفسكم أفلا تبصرون » يعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لتُرى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في مسبباتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتتهدى ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار وتنغمر في ليجج الأبهار .

غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوحات الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لامناص من تخطيطها ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن ، وأهم تلك العقبات عقبة الفتنة والغرور المنتهين دائماً بصاحبهما إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهي ، والحرمان من الفتح الصمداني ، وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالأسوداد « بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » .

ودنيا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحيط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذي يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » . وهو يصور لنا هذا فيقول :

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته ، لأننا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي الأشياء عليها ، فما عرفنا إلا أن ثم موجوداً ليس له مثل ، ولا يتصور في الذهن ولا يدرك ، فكيف يضبطه العقل ؟ وهذا مملا يجوز مع ثبوت العلم لوجوده ، فنحن

عالمون بالوجود ، وهو العلم الذى طلب منا . ولما كان تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، كان الواجب علينا أولاً — كما قيل لنا فاعلم أنه لا إله إلا الله — أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه « إن الله احتجب عن الأبصار ، وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم » إن المؤمن المتأدب بآداب ربه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقعد فقيراً لاشيء له عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية ، والمعارف الربانية التى من بها الله سبحانه على عبده الخضر فقال تعالى :

« عبدا من عبادنا آتينا رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما »
« وقال تعالى :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » وقال : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا »
« وقال سبحانه » يجعل لكم نورا تمشون به « والنور هو العلم ، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام إن الله هو المعلم الحقيقى ، والمؤدب الحقيقى للوجود كله « خلق الإنسان علمه البيان » و « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » وقد علم الخضر ومن يسلك نهجه ويقرب قلبه من لدنه علما ، وأدب من اصطفى واختار فأحسن تأديبه « »
« فحينئذ يحصل لصاحب المهمة — فى الخلوة مع ربه جلت هيئته وعظمت منته — من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة ، لأنها من وراء أحكام العقل ، وليست فى متناوله ولا طاقته ، لأنها منته الوهاب العليم ... وجميع ما كتبه وأكتبه فى هذا الباب ، إنما هو من إملأ إلهى ، وإلقاء ربانى ، ونفث روحانى ، فى روح كيانى . كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم (١) . »

(١) انظر الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكية

لا وحدة ولا حلول

بل الله هو المفارق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محيي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود . وقد تبع هذا الرأي الخاطيء عدد من كتابنا المحدثين الذين عرضوا للجانب الصوفي عامة ، أو تناولوا هذا الإمام الخليل خاصة ، بل نحن — في طليعة حياتنا العلمية — قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الناصعة القاطعة التي ذكرها ابن عربي في كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لا نتردد هنا ، بل نجزم جزماً لاسيبل إلى الشك فيه بأن هذا الرأي زائف بعيد عن الحقيقة بعد العلم عن الوجود ، سواء أكان صادراً أم عن سوء النية المبيت ، كما ألقنا أن نلتقى بالنوعين كثيراً في كتب المستشرقين غير أنه يجب علينا — وضعاً للحق في نصابه — أن نقرر هنا أن عدداً من القدماء المسلمين الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام ما لم يتقبله ، بل لم يدر له بخلد مدفوعين بالأحقاد الخاصة ، أو بالتعصب الأعمى ، أو بصيت الأفق الذي لا يعرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها أو بالسياسة المخرضة . وقد حدثنا الشعرائي في مقدمة كتاب « اليواقيت والجواهر » أن أفاقاً من أهل اليمن غير واضح العقيدة اسمه ابن الخياط كتب مسائل في درج وأرسلها إلى العلماء في سائر أنحاء العالم الإسلامي ، وقال هذه عقائد الشيخ محيي الدين ، وذكر فيها عقائد زائفة ، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، وخذع العلماء ، ووقع كثير منهم في الشرك فكتبوا بحسب السؤال ، وشعروا على من يعتقد ذلك من غير تثبت ، والشيخ عن ذلك بمعزل .

وأكثر من ذلك أن الشعرائي أنبأنا بأنه عندما أخذ في تأليف مختصر لكتاب « الفتوحات » رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة فحذفها وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضيع التي حذفها ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف

الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى في سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته في ذلك ، فأخرج لي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محبي الدين نفسه : « قونية » فلم أرفيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعملت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت عن النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك في كتاب « القصص » وغيره .

ولم نذهب بعيداً فنستدل على براءة الإمام محبي الدين عن وحدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية — وإن كان الشراني يعتبر في قمة النزاهة والعدل وحب الحقيقة — مادام أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة ، ويخرس كل لسان من ألسنة السوء والدس والإيقاع ، ويحطم كل قلم من أقلام الكذب والتضليل بهيئة لاتقبل الشك ، بل لا تحتمل النقاش . وهاك نبذاً موجزة من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

« اعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء ، أو يتحد بشيء ، وقال في باب الأسرار ما يأتي : « لا يجوز للعارف أن يقول : أنا الله ولوبلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه » وقال في الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « القديم لا يكون قط محلاً للحوادث ، ولا يكون حالاً في المحدث وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعبءه ببعض ربط إضافة وحكم لاربط وجود عين بعين ، فإن الرب لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً » .

أورد بعض الجهلاء القدماء أو الذين لا يفهمون روح التصوف الإسلامي ذلك الحديث القدسي المعروف الآتي على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول ، لأن ظاهره يعطى هذا المعنى الخاطيء عند عدم التعمق في عباراته التالية : « ما تقرب إلى المقربون بما فرضته عليهم ، ولا يزال عبدي يتقرب

إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها الخ » .

يشرح محي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحدة فيقول : « أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه ، أفاض عليه أنوار المعرفة ، فأنكشفت له الحقائق ، فرأى كل شىء بنور هذه المعرفة أى أنه لا حلول ولا اتحاد ، فإن القول بالحلول مرض لا يزول ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه ألا ترى إلى قوله « كنت سمعه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة الضمير عليك ليدلك عليك وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول » .

وقال فى باب الأسرار : أنت أنت ، وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال العاشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قدر هذا أن يرد « العين » واحدة « لا والله ما استطاع ، فإنه جهل ، والجهل لا يتعقل حقا ... إياك أن تقول أنا هو ، وتغالط فإنك لو كنت هو ، لأحطت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ... لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته ، والمملك عن ملكيته ، ويتحد بمخالقه تعالى ، لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً ، وصار الحق خلقاً ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجباً فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً » .

من هذه النصوص يبدو جلياً أن الإمام محي الدين كان بريئاً البراءة كلها من فكرة « وحدة الوجود » نقياً من مبدأ « الحلول » ، وأن عقيدته كانت من أتم العقائد تنزيهاً لله وأجلها تقديساً له ، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى ، أو إلى أفعاله وأنه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين الذين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترجم فى الشرق ونقل إلى المغرب ، وتعمقوا فى بحارها ، ووقفوا على أسرارها وخفاياها دون أن يقلدوها أو يحاكيوها ، وأنه لم يتأثر أدنى تأثر بما بهر غيره من تراث الحكماء الأقدمين . وإذا ظهر فى تأليفه من المبادئ ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفى ، فليس

ذلك لأنه كان مقلداً لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لموافقته لما في مبادئ الإسلام . ولاغرو ، فالإسلام دين الفطرة بأكمل معاني هذه الكلمة ، ذلك ما في اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الخليل وبالتالي مع الحقائق الكونية التي لم يشبها خطأ أو انحراف . ولكن نقاء عقيدته ونبل مقاصده وترفعه عن التقليد ، بل عن التأثير بآراء الأ جانب كل ذلك لم يمنع من حقد الحاقدين واقتراء المقترين ، وجور المتعصبين ولم يعصمه من أن يدسوا عليه بعد وفاته ما لم يدن به .

وكأنما رأى بالكشف النوراني أنه سوف يتهم بالزيف والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة فسجل عقيدته في كتاب « الفتوحات » وأشهد الناس عليها قطعاً لهذه الألسنة التي تلوث بالكذب وتدنست بالافتراء . وسنقتطف هنا من هذه المسجلات الخالدة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيما يلي : « أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بعد أن أشهد الله أنه يشهد قولاً وعقلاً أن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته ، منزّه عن الصاحبة والولد مالك ، لا شريك له ، ملك لا وزير له ، صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد بوجده ، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده ، فالعالم كله موجود به ، وهو متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، بل وجوده مطلق غير مقيد قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا بجسم فتكون له الجهة والالتقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار خلق الكل من غير حاجة إليه ، ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير . أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء قبل وجودها ثم أوجدها على حد ما علمها ، فلم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجديد الأشياء ،

بعلمه أتقن الأشياء وأحكمها وبه حكم عليها كما شاء وحكمها ، علم
 الكلمات على الإطلاق كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح
 واتفاق ، فهو عالم الغيب والشهادة فتعالى الله عما يشركون . فعال لما يريد ، فهو
 مريد الكائنات ، في عالم الأرض والسموات لم تتعلق قدرته بشيء
 حتى أراد ، كما أنه لم يرد حتى علمه ، إذ يستحيل في العقل أن يريد ما لا يعلم
 أو يفعل المختار المتمكن من ترك ذلك الفعل ما لا يريد كما يستحيل أن توجد
 نسب هذه الحقائق في غير حى ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات
 موصوفة بها ، فمافى الوجود طاعة ولا عصيان ، ولا ربح ولا خسران ، ولا عبد
 ولا حر ، ولا برد ولا حر ، ولا حياة ولا موت ، ولا حصر ولا فوت ،
 ولا نهار ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا يرو ولا بحر ، ولا شفع ولا وتر ،
 ولا جوهر ولا عرض ، ولا صحة ولا مرض ، ولا فرح ولا ترح ، ولا روح
 ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولا سماء ، ولا تركيب ولا تحليل ،
 ولا أكثر ولا أقل ، ولا غداة ولا أصيل ، ولا بياض ولا سواد ، ولا رقاد
 ولا سهاد ، ولا ظاهر ولا باطن ، ولا متحرك ولا ساكن ، ولا يابس ولا رطب ،
 ولا قشر ولا لب ، ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات ،
 والمثالثات ، إلا وهو مراد للحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له وهو
 أوجده ، فكيف يوجد المختار ما لا يريد ؟ لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه
 يؤتى الملك من يشاء ، ويتزع الملك ممن يشاء ، ويعز من يشاء ويذل من يشاء ،
 ويضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ أن يكون
 لم يكن . لو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن
 يريدوه ما أرادوه ، أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما
 أراد منهم أن يريدوه ما فعلوه ولا استطاعوا ذلك ، ولا أقدرهم عليه ،
 فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئة وحكمه وإرادته ، ولم يزل
 سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً والعالم معدوم غير موجود وإن كان ثابتاً
 في العلم في عينه » (١)

(١) انظر ص ٣٦ من الجزء الأول من الفتوحات .

الفصل التاسع

”الأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ“ فِي مَذْهَبِ ابْنِ عَرَبِي
”وَالْمَعْدُومَاتُ“ فِي مَذْهَبِ الْمُعْتَزِلَةِ
لِلدُّكُونِ أَبُو الْعَلَاءِ عَفِيْقِي

كان ابن عربي فيما نعلم أول مفكر إسلامي تكلم عما يسميه « الأعيان الثابتة » ، وأفسح لها مكاناً بارزاً في مذهبه الفلسفي العام في طبيعة الوجود . وقبل أن نشرع في شرح ما يقصده بالأعيان الثابتة ، يجب أن نشرح أولاً ما يقصده بكلمة « أعيان » وما يقصده بكلمة « الثبوت » .

أما « الأعيان » فيقصد بها الحقائق والذوات أو الماهيات ، كما يستعملها أحياناً مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة ؛ ولكنه في كلامه عن « الأعيان الثابتة » يقصد المعنى الأول لا الثاني . وأما الثبوت فمعناه « الحصول » إطلاقاً ، سواء أكان في العالم الخارجي أم في الذهن ، ولكنه هنا يقصد به الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن ؛ ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي .

ومعنى هذا أن ابن عربي حيث يتكلم عن « الأعيان الثابتة » ، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات . وهو يذكرنا بأفلاطون ونظريته في « المثل » ، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد ، ولكن نظريته في « الأعيان الثابتة » أعمق من هذا وأكثر تعقيداً ، لأن فيها عناصر غير أفلاطونية ، وهي العناصر التي أخذها من أرسطو ومن بعض رجال

المعتزلة ومن فلسفة الإشراق التي وضعها السهروردي ؛ واتجه بهذه العناصر كلها وجهة جديدة اقتضاها منطق مذهبه في وحدة الوجود .

وكثيراً ما يصف ابن عربي « الأعيان الثابتة » بأنها أمور عديمة أوبانها « معدومات » ، وهو اصطلاح أخذه لاشك من فلسفة المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعلوم « شيء » وذات وعين ، وأن له خصائص وصفات . ولكن لا ابن عربي ولا المعتزلة يقصدون بالمعلوم شيئاً عديمياً على الإطلاق ، أو أمراً سلبياً محضاً ، وإنما يقصدون بالمعلوم شيئاً معقولاً مسلوباً عنه صفة الوجود الخارجي .

— ١ —

ولكن نظرية ابن عربي في « الأعيان الثابتة » وإن كانت قد تأثرت — في هذا الوجه — بنظرية المعتزلة ، قد تجاوزت نظريتهم إلى آفاق بعيدة في التفكير لم تخطر ببال المعتزلة . يقول فخر الدين الرازي في « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » في تفصيل قول المعتزلة « في المعدومات » « زعم أبو يعقوب الشحام (١) وأبو علي الحبائي وابنه أبوهاشم ، وأبو الحسين الخياط ، وأبو عبد الله البصري ، وأبو اسحق بن عياش ، والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذهم أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ؛ وأن تأثير الفاعل (الله) ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة . واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه . أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهيات قبل وجودها ، واتفقوا على أنه يجوز أن تعرّى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي . فإننا نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج . وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا : الخارجي والذهني ؟ نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفا على أنه

(١) أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام المتوفى سنة ٨٢٣٣ ؛ كان أول من قال إن المعلوم شيء ، وفي هذا تبعه أكثر المعتزلة .

يجوز . ومنهم من لم يجوزوا . واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة ، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط ، ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة « (١) »

ويقول ابن حزم في « الفصل » : « وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطي يزعمون أن المعلومات أشياء على الحقيقة ، وأنها لم تزل ولا تزال ، وأنها لا نهاية لها » (٢) .

ويقول الشهرستاني في « نهاية الأقدام » : « تقول المعتزلة ماهو لذات المعلوم قد سبق الوجود ، وهو جهريته وعرضيته ؛ فهو شيء . وماله بقدرة القادر هو حصوله ، وما هو تابع لوجوده ، فهو تحيزه وقبوله للعرض » (٣) ويقول : « فالأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت ، والشيثية والذات والعين . والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن « المعلوم » شيء وذات وعين . وأثبت له خصائص المعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر ، وكونه عرضاً ولوناً ، وكونه سواداً وبياضاً . وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة... وخالفه جماعة ، فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيثية ، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضاً مثل أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري . ومنهم من قال إن « الشيء » هو القديم ، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع » (٤) . قال من أثبت المعلوم شيئاً : كما نقرر في العقل تقابل النفي والإثبات ، فقد تقرر أيضاً تقابل الوجود والعدم . فنحن وفرنا على كل تقسيم عقلي حظه ، وقلنا إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، والمعلوم والمنفى كذلك » (٥)

(١) المحصل : ص ٣٧ .

(٢) الفصل ٤ : ص ١٥٣ .

(٣) نهاية الأقدام : ص ١٥٥ .

(٤) نهاية الأقدام : ص ١٥١ .

(٥) المرجع نفسه : ص ١٥٢ .

« قال (من أثبت « المعلوم » شيئاً) إن الأمور الذاتية لا تنسب إلى الفاعل ، بل ما يعرض لها من الوجود والحصول ينسب إلى الفاعل . ونقول إن الفاعل (أى الله) إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد ، وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما عن الثاني بأمر ما وحقيقة ما ؛ وذلك الأمر والحقيقة إذا لم يكن شيئاً ثابتاً ، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض ، وإلى الحركة دون السكون ، والبياض دون السواد إلى غير ذلك . والتخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند المخصص » (١)

ونحن نستخلص من هذه النصوص الهامة القضايا الآتية ، ونخصها بالذكر لما لها من صدى في نظرية ابن عربي في « الأعيان الثانية » . وهذه القضايا هي :
أولاً : أن المعلوم « شئ » : أى أن المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ له وجود في عالم آخر غير العالم الخارجى .

ثانياً : أن « المعلوم » ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات .

ثالثاً : أن المعلومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال ، وأنها لا نهاية لها .
رابعاً : أن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى ؛ أما صفاتها التى تنبع وجودها فهذه تحيزها وقبولها الأعراض .

ولكن ما الذى دعا المعتزلة إلى القول بهذه النظرية ؟ دعاهم إلى ذلك في نظرنا أمران :

الأول : أنهم فرقوا — تحت تأثير الفلسفة الأرسطية — بين الماهية والوجود : أى بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج ، ويمكن ألا تتحقق ، وبين الشئ من حيث وجوده في العالم

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .

الخارجى . وقد قال أرسطو إن تعريف الشيء بشرح ماهيته لا يقتضى وجوده : إذ ماهية الشيء غير وجوده .

الثانى : حرصهم على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة وماهية الله على أساس أن ماهيات الممكنات أمور فى قوتها أن توجد وألا توجد ، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل — وهو الله . وهذا هو معنى قولهم إن الممكن وجوده غير ماهيته . أما الله ، واجب الوجود ، فوجوده عين ماهيته ، ولذا لا يحتاج إلى فاعل بوجوده . وقد انتفع بهذه الفكرة ابن سينا ، وكان لها أكبر الأثر فى مذهبه فى الخلق ، وفى تصويره للصلة بين الله والعالم .

الخلق إذن فى مذهب المعتزلة ومذهب ابن سينا ، ومن بعدهم ابن عربى ، هو منح الوجود للمعدومات (فى نظرية المعتزلة) أو منح الوجود للممكنات (فى مذهب ابن سينا) أو منح الوجود للأعيان الثابتة (فى مذهب ابن عربى) ، إذ الإصطلاحات الثلاثة : المعدومات ، والممكنات ، والأعيان الثابتة تشير إلى شىء واحد .

وقد تصور ابن سينا الصلة بين الله والعالم (واجب الوجود وبممكن الوجود) على أنها صلة بين موجود ماهيته عين وجوده ، موجود قائم بذاته غير مفتقر إلى غيره ، وموجود مفتقر فى وجوده إلى غيره ، وقال إن علة افتقار العالم إلى الله هى «الإمكان» لا الخلو كما ذهب إليه أهل السنة .

ولكن يرد السؤال الآتى وهو : هل يقول المعتزلة بقدوم العالم ، وهل يقول بذلك ابن سينا وابن عربى ؟ أما المعتزلة — أو بعضهم على الأقل — فيقولون بوجود سابق على هذا الوجود، وهو وجود الماهيات التى يسمونها «عدميات» ، وهى التى لم تزل ولا تزال .

وأما ابن سينا فيقول : «كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة ؛ وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً ، بل هو أمر ما له صلاحية

الوجود والعدم . ولكن ابن سينا متأثر بأرسطو الذى يضع هذا الإمكان فى مادة هى الهوىلى الأولى . ولهذا يقول بقدوم العالم بمعنى أن مادة العالم قديمة .

وأما ابن عربى فيرى أن ماهيات الموجودات — أو ما يسميه «الأعيان الثابتة» — موجودة منذ الأزل فى العقل الإلهى ، وأنها هى «الحق» لا غيره ؛ وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية الواحدة فى مجالى الوجود الخارجى حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان . فالعالم قديم بهذا المعنى ، أى أنه قديم فى العلم الإلهى القديم .

والآن وقد لخصنا موقف المعتزلة فى «المعلومات» ، نشرع فى شرح نظرية ابن عربى فى «الأعيان الثابتة» لتبين الصلة وتظهر الفروق بين النظريتين .

يرى ابن عربى أن المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر ، لها — من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى — وجود سابق على وجودها المحسوس ؛ وأنها ، من هذا الوجه ، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية ، إذ العقل الإلهى والذات الألهية حقيقة واحدة : ولهذا يسميها أحياناً «ماهيات» ، وأحياناً أخرى «هويات» . أما أنها «ماهيات» فلأنها صور معقولة لحقائق الموجودات ، وأما أنها «هويات» فلأنها تعينات فى الذات الإلهية الواحدة . وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعلوم فى الوجود الخارجى ، اسم «الأعيان الثابتة» .

وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا . هى حقائق ثابتة ، ولكنها معقولة ؛ بل هى أصل الموجودات الخارجية التى نطلق عليها خطأ اسم الحقائق . هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى تعين بها الذات فى صور أعيان الممكنات ، وليس فى الوجود سوى الله وأسمائه : أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة . أما ما نسميه بالعالم فليس إلا المرآة التى تنعكس عليها الأسماء الإلهية ، وتحقق فيها الأعيان الثابتة .

ليست الأعيان الثابتة إذن إسما على غير مسمى ، وليست أمورا عدمية
بمعنى أنها لا شيء أو أنها سلب محض كما قلنا .

يقول ابن عربي :

« وهنا حارت الألباب . هل الموصوف بالوجود ، المدرك بهذه
الإدراكات الحسية ، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود ،
أو حكمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في
المرآة - وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منوعة بتلك الصفة ؛ فتدرك
أعيان الممكنات بعضها بعضاً في مرآة وجود الحق ، والأعيان الثابتة على
ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم ؟ أو يكون
الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان ، وهي له مظاهر ، فيدرك بعضها
بعضاً عند ظهور الحق فيها ؛ فيقال قد استفادت الوجود ، وليس إلا ظهور
الحق فيها : وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه ؛ والآخر أقرب من
وجه آخر ، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات ، غير أنها
في الحكمين معلومة العين ، ثابتة في حضرة الثبوت وليس هذا
الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية) . وأما غيرهم فإنهم على قسمين :
طائفة تقول لا عين للممكن في حال العدم ، وإنما تكون له عين إذا أوجده
الحق - وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم . وطائفة تقول إن لها (أى الممكنات)
أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن ؛ وما لا يمكن وجوده (في
الخارج) كالحال ، فلا عين ثابتة له ، وهم المعتزلة . والمحققون من أهل الله
يثبتون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة ، ولها أحكام ثبوتية أيضاً يظهر كل واحد
منها في الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهراً ، أو يكون له الحكم
في عين الوجود الحق . فهذا تعطيه حضرة الخلق والأمر : ألا له الخلق
والأمر من قبل ومن بعد » (١) .

يكفي هذا النص في التعبير عما يقصده ابن عربي بالأعيان الثابتة ، وعن

(١) الفتوحات المكية : ٤٠٤ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

فهمه لموقف الأشاعرة والمعتزلة منها ؛ فهو يرى أن الأشاعرة ينكرون أن
للممكنات أعياناً في حال عدمها ؛ وإنما تكون للممكن عين عندما يوجده الله .
بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات في العالم المعقول . أما المعتزلة
فيقول إنهم يقولون إن للممكنات أعياناً قبل حدوثها ، وأنها هي التي توجد
(أى تتحقق في العالم الخارجى) بعد أن لم تكن .

أما رأيهم ، فهو أن الأعيان الثابتة إما أنها تلك الممكنات التي نصفها
بالوجود ، ونذكرها بالحس ، وأنها انتقلت من حال العدم إلى حال
الوجود ؛ وإما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور
المرئى في المرآة ؛ وهى في كلتا الحالتين على ما هى عليه من العدم . وقد يقال
إنها استفادات الوجود ، ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها .
ومما تقدم يتضح أن الأعيان الثابتة في مذهبه لا توصف بالوجود الخارجى ،
ولا بالوجود العقلى المستقل المنفصل عن ذات الحق . بل هى عين الحق ،
أو هى أشبه شىء بصفات الحق في مذهب المعتزلة . فهى — من حيث هى
موجودات بالقوة ، أو صور في العلم الإلهى — أمور معقولة ؛ ولكنها من
حيث هى أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية — هى الوجود بأسره .

وهكذا يجد ابن عربى يجمع في صعيد واحد بعض جوانب نظرية
أفلاطون في المثل ، ونظرية أرسطو في القوة والفعل ، ونظرية المعتزلة في
المعدومات ، ونظريتهم في الذات والصفات ، ويفسر في ضوء هذه
التنظريات جميعها نظريته في وحدة الوجود . ولكنه — لسوء الحظ — يستعمل
الأساليب الشعرية غير الدقيقة في وصف تلك الأعيان الثابتة ، ويضيق عليها
شيئاً من التشخيص : كأن يقول « كان الله ولا شىء معه ، ثم تجلى لنفسه في
صور الأعيان الثابتة » ؛ أو يقول : « أليس (أى الحق) الأعيان الثابتة
الوجود » أو يقول : « وكنا فيه أكوأناً — وأعياناً وأزماناً » (١) والمراد
بفيه « الحق » . ويقول : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي

(١) الفصوص : ص ١٤٣ .

لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه « (١) .
والإشارة في قوله «أعيانها» أى أعيان الأسماء الإلهية التى هى «الأعيان الثابتة» .
ومن الخطأ البين أن نفهم «كان» و «ثم» وغيرهما من الألفاظ
الزمانية التى يستعملها ابن عربى للتعبير عن صلة الحق بالأعيان الثابتة بأى
معنى يشير إلى الزمان ؛ فإن عملية ظهور الحق فى صور الأعيان الثابتة ومنحه
إياها الوجود — وهذا هو المراد بعملية «الخلق» فى مذهبه — عملية دائمة
مستمرة من الأزل إلى الأبد .

وأحياناً يتكلم ابن عربى عن الأعيان الثابتة كما لو كانت تمثل مرحلة
من مراحل تطور «الحق» («المطلق» كما يسميه هيجل) فى طريقه إلى الظهور
والتجلى فى أعيان الموجودات ؛ فإن «الحق» يمر فى طريقه إلى الظهور
بمرحلتين : الأولى مرحلة «الفيض الأقدس» ، وهو تجلى الحق فى نفسه
لنفسه فى صور أعيان الممكنات ، وهى الصور المعقولة التى لها وجود غيبي
وليس لها وجود عيني (وهى الأعيان الثابتة) . هذه هى أول تعين من درجات
التعين فى طبيعة الوجود المطلق . والمرحلة الثانية هى «الفيض المقدس» أو
«التجلى الوجودى» ، وهو خروج الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم
المحسوس ، أو خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ، وظهور الموجودات
الخارجية على نحو ما هى عليه فى ثبوتها الأزلى ، فليس فى الوجود شئ
يظهر على خلاف ما كان عليه فى ثبوته . هذا هو السر القدر الذى يشير إليه
ابن عربى فى الفصل السادس عشر من كتاب «فصوص الحكم» ، وهو أشبه
شئ بالانسجام الأزلى الذى يقول به «ليبتز» يقول :

« ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك . هذا إن ثبت أن لك
وجودا . فإن ثبت أن الوجود للحق (الله) لا لك ، فالحكم لك بلا شك فى
وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود ، فالحكم لك بلا شك . وإن كان
الحاكم الحق ، فليس له إلا إضافة الوجود عليك ، والحكم لك عليك .

(١) الفصوص : ص ٤٨ .

فلا تحمد إلا نفسك ، ولا تدم إلا نفسك . وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك » (١)

في هذا الفص يشرح ابن عربي جانباً من نظريته في وحدة الوجود ، وفكرته عن الخلق ، ويشير إلى مذهبه الجبري في طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة الحياة الخلقية بوجه خاص . كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي لا بد من ذلك ، ولا يمكن تصور غيره . ولكن إذا كان كذلك فمن الوجود ؟ أهو « الحق » أم « الخلق » ؟ هذه في نظر ابن عربي مسألة اعتبارية ؛ فإن قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك ، كان الحكم لك من حيث أنك صورة « الحق » في هذا الوجود ، لأنك تعينه وتعطيه صفاتك ، وإن ثبت في نظرك أن لك وجوداً ، كان لك الحكم أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك ، وفي هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ، ولا تدم إلا نفسك . أما « الحق » فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك .

إن لله إرادة ، ولكنها تتعلق بالناحية التي تقتضيها « الأعيان الثابتة » ، فهو يريد كذا أو كذا ، أى يخرج إلى الوجود الشيء المراد على نحو ما هو عليه في عينه الثابتة ، وعلى نحو ما علمه ، ولكن علمه تعالى شيء تعطيه الأعيان الثابتة عن نفسها .

وهنا يفرق ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي . فظهور العاصي بمعصيته ، والمطيع بطاعته ، خاضع للأمر التكويني ، لأن العاصي والمطيع إنما يفعلان ما اقتضته طبيعة العين الثابتة في كل منهما ، وقد قضى الله أن يكون ذلك كذلك منذ الأزل . ولكن الذى اقتضته العين الثابتة ، وقضى به « الحق » إنما هو فعل فقط ، لا يوصف بأنه في ذاته طاعة أو معصية . ولذلك لا يقال إن الحق قدر المعصية أزلاً وقضى بظهورها . وإنما يسمى

(١) الفصوص : ص ٨٣ .

الفعل (الذى تقتضيه العين الثابتة) طاعة أو معصية لأنه يحكم عليه بعد ظهوره بمقياس ديني ، أى بمطابقته أو مخالفته لأمر من أمور الدين ، وهذا هو الأمر التكليفي . وهنا يذكر ابن عربي قصة فرعون وكفره ، فيقول إن فرعون بادعائه الألوهية قد أطاع الأمر التكويني ، لأن عينه الثابتة اقتضت ذلك ، ولكنه خالف الأمر التكليفي الذى يحرم الشرك بالله .

— ٣ —

ظهر مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية في المثل في نظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة إلى حد أنه قد يقال إنها صورة من صورها ، ولكنها وإن كانت تشبه نظرية المثل من وجه ، تختلف عنها اختلافا جوهريا من وجوه أخرى . فالأعيان الثابتة تشبه المثل في أنها أمور معقولة ثابتة في العلم الإلهي ، أو في العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون ، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة . ولكنها تختلف عنها من وجهين :

الأول أنها ليست صورا أو معاني كلية كالمثل الأفلاطونية ، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابله في العالم المحسوس .

والوجه الثانى أنها تعيينات في ذات الواحد الحق ، بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان . وليس شيء من هذا في نظرية المثل لأفلاطونية ، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الإسكندري في طبيعة «الواحد» و«العقل الأول» ، إن العقل الأول في مذهبه هو مجموع العلم العقلي الذى هو ذات العاقل الأول - «الواحد» . يقول أفلوطين في «التاسوعات» إن العقل (اللهي) هو الأشياء جميعها بالفعل ، فإن تعقل الأشياء في صورها غير المادية هو الأشياء نفسها (١) . ويقول : «إن العقل الالهي يعقل موضوعاته لا باعتبارها أمورا خارجة عنه ، بل باعتبار أنها هي هو . وهذه الوحدة يعنى وحدة العاقل والمعقول - ليست أعلى درجات

(١) التاسوعات ٥ - ٤ - ٢ : ثان التاسوعات ٥ - ٩ - ٥

الوحدة ، لأنها تتضمن ثنائية العاقل والمعقول ، ولذلك كانت وحدة في الدرجة الثانية» (١) والذي نلاحظه على ابن عربي أنه في كلامه عن «الأعيان الثابتة» ، يشير إليها أحياناً من ناحية أنها صور معقولة . وأحياناً أخرى من ناحية أنها ذوات وأعيان . وقلما يجمع بين الناحيتين في موضع واحد . ولكن وصفها بأنها مجرد صور معقولة ثابتة في العلم الإلهي ، لا يشير إلا إلى الجانب الأفلاطوني من نظريته . أما وصفها بأنها أيضاً «أعيان» وحقائق أو ماهيات ثابتة في الذات الإلهية ، فهذا تفسير لأحد جوانب مذهبه في وحدة الوجود ، وهو الجانب الذي يقرّ به من أفلوطين .

(١) الأفلاطونيون الجدد تأليف ويتكر : ص ٦٥

الفصل العاشر

نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد
في التفكير الإسلامي
للدكتور عثمان مجدي

النصوص التي نعدّها للنشر هنا كلها من آثار الشيخ ابن عربي وأتباعه الأقربين . إنها جميعا تدور حول مشكلة التوحيد كما فهمها أنصار مذهب «وحدة الوجود» في الإسلام ، وعبروا عنها بوضوح ودقة وتفصيل . ومصادرها في هذه الوثائق هي : « كتاب التجليات الإلهية » للشيخ الأكبر ، و« تعليقات اسماعيل بن سودكين النوري » على الكتاب المتقدم ، و« كشف الغايات في شرح ما اكتتفت عليه التجليات » لمؤلف مجهول .

لا ندرى حتى الآن تاريخ كتابة «التجليات الإلهية» لابن عربي على وجه التحديد ، ولا الظروف الداعية إلى إنشائه . وكل ما نعرفه في هذا الصدد ثلاثة «سماعات» على الكتاب المذكور : «السماع» الأول بمدينة حلب ، عام ٦٠٦ ، و«السماع» الثاني والثالث بمدينة دمشق ، عام ٦١٧ و ٦٢٧ . — هذا . وقد جاء ذكر « كتاب التجليات » في عداد « فهرس المصنفات » الذي وضعه الشيخ الأكبر بمحروسة دمشق ، واستجابة لرغبة ربيبه وتلميذه الحبيب ، صدر الدين القونوي ، سنة ٦٢٧ وفي « إجازته للملك المظفر » . سنة ٦٣٢ ، بنفس المدينة أيضا .

أما «تعليلات الشيخ أبي الطاهر اسماعيل بن سودكين النوري على كتاب «التجليات الإلهية» فنحن على علم تام بها من حيث الزمان والمكان والمناسبة

التاريخية ، إذ المصنف ذاته يذكر جميع ذلك في صدر «تعليقاته» . بل يضيف إلى هذا فينص على وقائع هامة من شأنها أن تنير لنا جانباً من تفكير ابن عربي وتلقى الضوء على بعض أفكاره المودعة في «التجليات» فلنستمع إذن إلى الشيخ أبي الطاهر ، اسماعيل بن سودكين ، يقص علينا نبأ ذلك بأسلوبه الخاص :

« ولما وقف بعض من كنت أظنه خليلاً . . . على هذا الكتاب المسمى «بالتجليات» ... قال : أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعدوان ... وكان ذلك سنة عشرة وستماية بحلب . وكان شيخنا — رضى الله عنه — غائباً . ولما قدم بعد مدة أعلمته بما ذكر ذلك الخائب . ولاعتناى بالقضية ، قصدت تحقيق المسألة مع (سيدى) الشيخ . مع ما عندى فيها من علم اليقين . « فقلت : ياسيدى ! قد ثبت عند العارفين أن الانسان «أتمودج صغير» من «العالم الكبير» . وأن لكل موجود من الممكنات ، فى نسخة وجود العبد ، «رقية» منبعثة عن أصل هو لها حقيقة . فإذا أخذ «صاحب الجمعية» يقبل على «رقية» ما من «رقائق» نفسه فإنها «تَشْرَوْحَن» بذلك التوجه الخاص ، حتى تكون مدركة لحسه .

« فإذا أخذ المحيى لتلك «الرقية» يناظرها فى حقيقة إلهية أو مسألة علمية ، كما جرى لسيدى الشيخ مع من اجتمع بهم فى كشفه ... أو ليس من المقطوع به أن الذى قامت به تلك «الرقائق» هو لها الأصل الكلى ، وهى له الفرع الجزئى ؟ فليس لها ، مما تجيبه به ، مدد إلا من إلقائه إليها ، ولا حياة إلا من إقباله الخاص عليها . فهى لهذا الارتباط ، فيما تجيب به ، مقهورة ... فكيف يقتضى الإنصاف أن يحكم بما ظهر من هذه «الرقية» الجزئية الموثقة ، على من هو لها حقيقة كلية مطلقة ؟ وكيف يقطع على حقائقهم بما حكمنا به على ما قام فى نسخة وجودنا من «رقائقهم» ؟

« ... فلما سمع شيخنا — قدس الله روحه ! — منى هذا الخطاب أعجبه ، وقال : والله ! ما قصرت ولقد أتيت بالصواب . لكن ، يا ولدى !

إنما الشأن كله في معرفة أحكام المواطن والحضرات ، وفي التحقيق بذلك تتفاوت مراتب أهل الولايات . والذي حررته ، يا ولدى ! في أمر « الرقائق » الجزئية ، القائمة بالحقائق الإنسانية ، وكون الحكم إنما هو للكل على الجزئي . — فهذا حق في موطنه الخاص به : وهي « الحضرة النفسية » ، وما يعطيه حكم النشأة الجامعة الإنسانية .

« والذي ذكرناه في كتاب « التجليات » ، مما جرى بيننا وبين أسرار القوم ، إنما كان في « حضرة حقيقة » و « مشاهدة قدسية » . تجرد فيها سرى وسر من كشفت به في « حضرة الحق » التي لا تقبل إلا التحقيق والصدق . ولو قدرنا اجتماعنا معهم في عالم الحس بالأجساد لما نقص الأمر عما أخبرت به عنهم ولا زاد . والمعاملة ، يا ولدى ! مع القائم « على كل نفس بما كسبت » فيما يعمل أو يقال . وهو — سبحانه ! — « عند لسان كل قائل » ، عدل أو مال .

« وقد أوضحنا السر في ذلك في « الفتح المكي والإلقاء القدسي » ، في باب « معرفة منزل القطب والإمامين » ، بغير شك ولا ميث . — وذلك ، أن السُّنة الإلهية جرت في « القطب » إذا ولي « المقام » ، أن يقام في مجلس من « مجالس القربة » والتمكين ، وينصب له تحت عظيم ، لو نظر الخلق إلى بهائه لطاشت عقولهم . فيقعده عليه . ويقف « الإمامان » ، اللذان قد جعلهما الله له ، بين يديه . ويمد « القطب » يده للمبايعة الإلهية والاستخلاف وتؤمر الأرواح ، من الملائكة والجن والبشر ، بمبايعته واحداً بعد واحد : فإنه « جل جناب الحق أن يكون مصدرأ لكل وارد ، وأن يرد عليه إلا واحد بعد واحد » !

« وكل روح يبايعه ، في ذلك المقام ، يسأل « القطب » عن مسألة من المسائل ، فيجيبه (القطب) أمام الحاضرين ليعرفوا مترلته من العلم . فيعرفون في ذلك الوقت أى اسم إلهي يختص به . — ولا يبايعه إلا الأرواح المطهرة المقربة ؛ ولا يسأله من الأرواح المبايعة ، من الملائكة والجن والبشر ، إلا

أرواح الأقطاب الذين درجوا خاصة . - وهكذا (الشأن في) حال كل قطب مباحث »

ومصدرنا الأخير في جمع هذه الوثائق التاريخية هو كتاب « كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات » ، كما نوهنا بذلك فيما سبق . وهذا المرجع التاريخي ، حسب دلالة عنوانه ، شرح مفصل لكتاب « التجليات الإلهية » . والمصنف مجهول الاسم في النسخة الوحيدة نين أيدينا ، والمحافظة في دار الكتب الوطنية بباريس . غير أن المستشرق الألماني المعروف ، المأسوف عليه ، بروكلمان ، في معجمه الشهير للأدب الإسلامية والعربية :

: G.A.L. Suppl. II, 284, 26. يذكر اسم مخطوط موجود في خزانة رامبور (Râmpur I, 362, 281b) يقرب جدا من عنوان مخطوط باريس : « كشف الغايات في شرح التجليات » ، ويعزوه إلى الشيخ عبد الكريم الجيلي الصوفي الشهير . ويتساءل بروكلمان فيما إذا كانت نسخة رامبور بمثابة شرح لكتاب « التجليات الإلهية » لابن عربي أم لا ؟ ونحن لم يتيسر لنا الاطلاع على هذا المخطوط لنقايه مع نظيره في دار الكتب الوطنية بباريس ، فنكون على بينة من الموضوع .

ومهما يكن في الأمر ، فإن نسخة « كشف الغايات » الموجودة في باريس ، هي محفوظة ضمن مجموعة خطية تشمل أحد عشر كتاباً . وكلها ، على اختلاف موضوعاتها وعناوينها ، ذات نسق واحد في التفكير الغيبي والطابع الصوفي والأسلوب البياني . وهذه خصائص ، إذا تحققت في مجموعة ما ، تدل على وحدة مؤلفها . وجميع هذه الكتب غفل من أسماء مصنفها . ونظراً لأهميتها العلمية في تاريخ الآثار الصوفية ، ولعدم ذكرها في معجم بروكلمان ، فقد أحينا سرد عناوينها في هذا المقام :

- ١ - « كشف الغايات » ٢ - « رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال » . ٣ - « نجمة الرغائب للذاهب والآيب » . ٤ - « طراز الحور البارزة من حدود رحمة الجمهور » .

- ٥ - « اللوامع المشرقة لكشف ما في العدد من الأسرار الموثقة » . ٦ - « رشف المعين من رشح بحر اليقين » . ٧ - « غنية الطالب فيما اشتمل عليه علم الوهم والسروده من المطالب » : ٨ - « منتهى البيان في كشف نتائج الامتنان وشرح مقارنة الأسماء للأعيان » . ٩ - « لوازم التعريف للمقام الشريف » . ١٠ - « إعلام الشهود في كشف مبهمات الوجود » . ١١ - « معالم رشح اليقين عن مخايل الظن والتخمين » .



ذكرنا فيما مضى أن هذه النصوص تدور جميعها حول مشكلة التوحيد . والتوحيد عقيدة الإسلام الكبرى وشعاره الممتاز . فقد عرف هذا الدين فعلا ، في التاريخ الروحي للإنسانية ، بهذا اللقب كما أن علومه العقائدية والصوفية اشتهرت بذلك أيضا ، ولكن يلاحظ أن مباحث اللاهوت في الإسلام عند الأشاعرة والماتريدية خاصة اكتفت بمعالجة مشكلة التوحيد من الناحية النظرية فقط ، أى دراسة الوحدة الإلهية وإقامة البراهين عليها من الوجهة العقلية والعقلية . في حين أن هذه المشكلة ذاتها ظهرت في حقول المعارف الصوفية ، بمثابة اختبار تام للوحدة المطلقة ، وإدراك عميق لمعانيتها وأهدافها إن الذوق الصوفي في التوحيد كان قبل كل شيء وعياً شاملاً للوحدة الإلهية وشهادة صادقة عنها .

مما لا شك فيه أن مبدأ التوحيد أساس الأديان جميعا . وهو في نظر الإسلام ، الغرض الأصيل من وحى السماء وبعثة الأنبياء . بيد أن هذا المبدأ العظيم اتخذ في ظلال الدعوة المحمدية مفهوماً جديداً ، وظهر بصورة متميزة واضحة . لقد تجلت عبقرية الإسلام حقاً في عقيدة التوحيد ، وعنه صدرت سائر تعاليمه اللاهوتية . ونظمه التشريعية إن الفكرة الإسلامية عن الألوهية والكون والإنسان تبرز بوضوح طابع التوحيد : فعن وحدة الإله انبثقت نظرية الإسلام بوحدة الأديان والأكوان والجنس البشرى .

حين يستعرض الباحث نظرية التوحيد وتطورها في الفكر الإسلامي ، وخاصة في الأوساط السنية ، يجد أنها شغلت دوراً هاماً عند فرق ثلاث من الإسلاميين ، وكانت مجالاً رجباً لنشاطهم العلمي وتفكيرهم الديني : وهم المعتزلة والسلفية والصوفية . فكل فرقة من هذه الفرق خلفت للأجيال بعدها ، حول مشكلة التوحيد ، محصولاً فكرياً وعلمياً يمتاز حقاً بالعمق والشمول والأصالة . ويستطيع مؤرخ الفكر الإسلامي أن يجد من خلال آراء كبار رجال الاعتزال والسلفية والصوفية ، فيما يخص مبدأ التوحيد ، ظواهر واقعية لتفكير إيجابي ألقت مواد من موضوعات إسلامية بحته ، وصيغ منها نظرية عامة أمكن تطبيقها على جوانب كثيرة من الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية .

كان رجال الاعتزال ، على ما يظهر . أول من أثار مشكلة التوحيد في العالم السني ، كما كانوا من أوائل رجال الفكر الإسلامي الذين أرسوا دعائم هذه الخطيرة على أسس علمية ثابتة . ثم هم بعد ذلك جاهدوا مخلصين في سبيل تطبيق مبدئهم التوحيدي ، على مسائل عديدة في الإلهيات والأخلاقيات والاجتماعيات . فنحن نعلم أن مقالة المعتزلة في التوحيد كانت أولى مقالاتهم الخمس التي لا يتم وصف الاعتزال إلا بها والدفاع عنها . وهي مع التوحيد : والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وما تجدر ملاحظته في هذا الصدد ، أن مقالة التوحيد عند المعتزلة لها صلات وثيقة بمسألة خلق القرآن ونفي الصفات عن الباري ؛ كما هي أيضاً مرتبطة بمقالتهم في العدل الإلهي وحرية الإنسان . وهذا ما أردنا التوحيه بذكره فيما سبق : وهو أن فكرة التوحيد ، التي هي لاهوتية في جوهرها ، كانت عند المعتزلة (وغير المعتزلة من المفكرين الإسلاميين) أساساً لحلول نظرية تتعلق بمسائل أخلاقية واجتماعية .

أجل ! إن المعتزلة لم يبتدعوا القول بالتوحيد ولم ينفردوا بالإشارة به ، إذ هو عقيدة المسلمين جميعاً . غير أنهم تميزوا فعلاً عن سائر الطوائف

الإسلامية بهذا الفهم الخاص لطبيعة الوحدة الإلهية ، وبهذا المداول الذهني المعين الذي أطلقوه عليها . وهم لأجل ذلك قد عرفوا في تاريخ العقائد والمبادئ بأهل التوحيد . وكان هذا مبعث كبريائهم ورمز فخارهم ! والواقع أن المحافظة على الوحدة الإلهية ، في صفائها وقداستها كان مثار تفكير المعتزلة واهتمامهم الشديد . كما أنهم حاولوا ، في الوقت نفسه ، أن يجعلوا هذه الوحدة بمثابة المبدأ السامي الذي يجب أن يصدر عنه نشاط الفرد في حياته الوجدانية ، وفي حياته الاجتماعية على السواء . وقد ترك الإمام الأشعري ، في « مقالات الإسلاميين » جملاً عديدة تصور نظرية الاعتزال في التوحيد وتلخصها أحسن تلخيص : « إن الله واحد ، ليس كمثل شيء . وليس بجسم . . . ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ... ولا يجري عليه زمان ... ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم وليس بمحمود ولا والد ولا مولود ... ولا تدركه الحواس ... ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ... ولا تراه العيون . ولا تدركه الأبصار . ولا تحيط به الأوهام . شيء لا كالأشياء ... »

ومع ذلك ، وبرغم الاعتراف بمجهود الاعتزال العظيم في ميادين الفكر والعلوم ، فنظريتهم عن الذات الإلهية ووحدها تتصف بالسكون (Statique) أكثر من اتصافها بالحركة ... (Non dynamique) — إنهم أظهروا لنا صورة إله ، كأنه مكبل في قيود كماله . وكان الأولى بهم أن يطلقوا الألوهية عن كل قيد وأسر ، حتى عن قيد الإطلاق نفسه !

هذا ، وقد تفرع عن مقالة المعتزلة في التوحيد ، عدة قضايا هامة كان لها أصداء عميقة في أجواء العالم الإسلامي . وهي مسألة الصفات الإلهية والكتب السماوية ورؤية الله في الدار الآخرة . فالصفات الإلهية منفية عن جانب الحق ، لأن ثبوتها يؤدي إلى لون شنيع من الكثرة في صميم الذات الواحدة المقدسة ! أما الكتب السماوية ، وبخاصة القرآن ، فهي ظواهر وجودية : إنها مخلوقة كالظواهر الكونية تماماً . إن القول بأزلية القرآن والتوراة والإنجيل

يفضى إلى تعدد القدماء ، وهذا يعارض مبدأ الوحدانية في أساسه . وكذلك أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله في الآخرة ، لما يلزم عن ذلك من تحديد الذات الإلهية في نطاق الزمان والمكان والمادة !

فالصفات إذن ، في نظر رجال الاعتزال ، منفية عن الله ، أى لا حقائق ثبوتية لها أو موضوعية ، فيما وراء العقل البشرى . غير أن الصفات ، في أخص معانيها ، هى مجال الكمالات الإلهية ، ومسارح بهاؤها وأنوارها ، إن في عالم الأرواح أو في عالم المواد . فإذا « عطلت » عنها الذات المقدسة الحجاب ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هى صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه « الألوهة » ، المعرفة عن كل صفة ؟ ما هى صلاته بها فى تأملاته وعباداته ، فى نسكه وصلواته ، فى أشواقه ورغباته ، فى محياه ومماته ؟ ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة ، على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدورها عن « ذات » بريئة مجردة ، أو إسنادها إليها ؟ — تلك هى مأساة الاعتزال فى الحقيقة ، وتلك هى نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة « نبي الصفات » !

وكذلك الشأن أيضاً بخصوص نظرية « خلق القرآن » عند المعتزلة ، من حيث نتائجها السلبية الخطيرة : إذا كان الوحي الإلهي المنزل — وهو الرمز الحي لصلة الله بالإنسان وعنايته الفائقة به — فى مستوى الظواهر الكونية الحادثة ، فما هى جدواه بالقياس إلى الضمير البشرى فى مصيره النهائى وكماله المطلق ؟ فالمسلم الذى يتأمل فى القرآن « حكمة مخلوقة » ويحيا على مبادئها ، لن يتجاوز فى تطوره الأدبى وكماله المعنوى حدود « الآفاق الخلقية » وبالتالي ، لن يرقى إلى سماء الروحانيات العلى المبدعة . ثم هو فى ميسوره أن يجد أمثال هذه « الحكمة المخلوقة » . فى نتاج الفكر الإنسانى نفسه ، ومن خلال تجاربه المريرة فى الحياة .

ولكن ، على العكس من ذلك تماماً ، القول بأزلية الوحي الإلهي ، المنزل على الأنبياء المرسلين . لأن هذا يتيح للضمير البشرى أن يتأمل حقاً من ثنايا هذه « الصحف المنشرة المكرمة » ، المرفوعة المطهرة « حكمة سماوية غير

مخلوقة ، يسموها فوق كل ما هو إنسانى وكونى ؛ ويكشف فيها أيضاً « التاموس الأزلئ » الذى يضئ له جوانب الحياة جميعاً . وكذلك يتسنى للمرء أن يعيش حياة الأبد وهو لا يزال على صعيد هذه الأرض : أرض الآلام والدموع وعرق الجبين !

ومع ذلك ، لئن فشلت نظرية الاعتزال فى التوحيد فى دائرة الإلهيات ، فقد كتب لها النجاح تماماً فى دائرة الاجتماعيات والأخلاقيات . إن مقالتهم فى « العدل » — وهى متفرعة عن « التوحيد » — كانت أساساً لرأيهم الجرىء المشهور ، المتعلق بحرية الإنسان وتبعاته الدينية أمام الديان الأعظم ، والأدبية بخصوص مصيره النهائى . (ومن الطرافة أن يلاحظ فى هذا الوطن ، أن المعتزلة ، بقدر ما كانوا « ماهيين » : Essentialistes من أتباع نظرية الماهية المجردة للذات الإلهية — فى ميدان العلوم اللاهوتية ، كانوا وجوديين — بأدق معانى الكلمة — فى الميادين الاجتماعية والأخلاقية) .

فحرية الإنسان عند المعتزلة ، وبالتالى مسئولياته الدينية والأدبية ، منبعثة عن مبدأ العدالة الإلهية ذاتها . إن تصورنا للعدل الإلهى ، بمعناه الصحيح الشامل ، هو الذى يحتّم علينا القول بوجوب حرية الإنسان واختباره . وهكذا كان مفهوم العدل الإلهى فى السماء ، عند المعتزلة ، أصلاً لمفهوم حرية الإنسان ، وبنوعاً لاختباره على الأرض ! وهذا التصور الخاص لمفهوم العدالة والحرية يسبغ حقاً على نظرية الاعتزال كل مظاهر السمو والكمال ، من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية معاً . إن حرية الإنسان فى هذا المقام ، لم تكن على معانٍ أخلاقية واجتماعية فحسب ، بل على تصور عميق لمفهوم العدالة الإلهية نفسها ، وبالتالى على الروابط الخاصة المتحققة بين الذات الإلهية والشخصية الإنسانية . والعدل فى نظر المعتزلة هو مظهر « وحدة الذات » ، أى المظهر الإيجابى لوجود الله فى الحقيقة ولكماله السرى . كذلك الاختيار الإدارى للإنسان : إنه مظهر وحدة شخصيته ورمز تكامل وجوده واستقلاله . ومهما يكن مالمبدأ التوحيد من أهمية وخطورة فى ميدان الفكر الاعتزالى

ومهما يكن لمجهودهم العلمى فى هذه السبيل من عبق وأصالة وإبداع ، -
فإن هذا المبدأ ذاته قد تجلى فى البيئة السلفية ، وخاصة عند المتأخرين منهم كابن
تيمية وابن قيم الجوزية ، فى رداء جديد ، واتخذ لديهم صورة واضحة جديدة
بالملاحظة والتقدير . إن الحركة السلفية فى الواقع قائمة على فكرة التوحيد .
والتوحيد عند علماء السلف هو عقيدة وعبادة : وهذا هو الجانب الإلهى فيه .
كما هو فى الوقت نفسه أيضاً ، سلوك فردى ، ومعاملات اجتماعية : وهذا
هو الجانب الإنسانى فيه . فالتوحيد هو مبدأ إلهى وإنسانى ، وفكرة دينية ،
وزمنية فى آن معا .

ويرى علماء السلف بحق ، أن هيكल الدين ، سواء فى عقائده أو عباداته
أو نظمه ، ليس إلا صورة مجسدة وتعبيراً صادقاً لكل ما ينطوى عليه مبدأ
التوحيد من كمال وسمو وقدااسة . فالغرض الذاتى للشرعية هو انتصار كلمة الله
العليا فى الحياة ، وفى حياة الفرد ، وفى حياة الجماعة . وكلمة الله فى جوهرها
حقيقة وعدالة ومحبة : وانتصاراتها الإيجابية فى الضمير الفردى ، وفى الضمير
الجماعى هى الضمانات الكافية لكل تقدم ورخاء ، إن فى مستوى الروح ،
أو فى مستوى المادة . إنها المفاتيح السحرية لكنوز الأرض وكنوز السماء !

والتوحيد ، فى نظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، ذو مظاهر أو حقائق
ثلاث ؛ كل منها يبرز جانباً من جوانب الذات الإلهية فى سموها وكمالها ،
كما أن كلًا منها يتناول ناحية من حياة الإنسان ، وصلاته بالكون وموجده .
وهكذا ينتظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية ، وتتلاقى فى
ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق ! فالمظهر الأول للتوحيد هو ما يسميه
شيخ الإسلام بتوحيد الألوهية . وهذا اعتراف بالوحدة الذاتية للإله الحق ،
وإيمان عميق بها . والمسلم فى هذا الموطن ، مكلف بأن ينشئ الألوهية عماسوى
الله ، ويخصه بالوجود المطلق الذى لا يشاركه فيه سواه . - أما المظهر الثانى
للتوحيد فهو توحيد الربوبية . وهذا إقرار من العبد بوحدة الربوبية ، أى وحدة
الذات الإلهية فى الخلق والتسوية والتقدير والهداية . فكما أن التوحيد الأول

يفرد الحق — تعالى ! — بالوجود المطلق ، ويخصه بالألوهية ، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ، ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد . فلا إله إلا الله : هذا توحيد الألوهية . ولا خالق ولا مرشد سواه : وهذا توحيد الربوبية . وكذلك ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق ، في دائرة الألوهية ؛ وتزول الحجب بين الرب والمربوب ، في دائرة الربوبية . — والمظهر الأخير للتوحيد هو توحيد العبودية : وهو أن يسلم المرء ذاته لله رب العالمين ويوجه وجهه للذى فطر السماوات والأرضين ، فلا يعبد سواه ولا يتقرب إلا إليه ، إذ الله وحده هو الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والمحبة والعبادة !



ولكن إذا كان التوحيد عند المعتزلة هو مشكلة لاهوتية وأخلاقية ؛ وعند السلفية مشكلة دينية واجتماعية ؛ — فهو في نظر الصوفية مبدأ روحى يتصل قبل كل شيء بحرية الكيان الإنسانى وتحريكه من شوائب القيود والحدود جميعا . إن الصوفية لم يعكفوا طويلا أمام مشكلات التوحيد النظرية ، كما صنع كبار رجال الاعتزال . ولم يقتصروا على دراسة جوانبه الدينية والاجتماعية ، كما فعل علماء السلفية . إن نشاطهم كله تركز حول حقيقة التوحيد من حيث هو المظهر الأسمى للذات الإلهية في تجليها الفائق ، والمحلى الأكل للبشرية في ترقياها الخالد . نعم ! إن التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق ، من خلال الدموع والآلام ، لمبدأ الوجدانية . وهو جهد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة . إن ما ينشده الصوفى في « توحيده » ، ويعتز به دائماً ، هو الحصول على « الوحدة المطلقة » . وحدة الخالق ووحدة الكون ووحدة الذات البشرية . أليس عن « الوحدة الإيجادية » صدر كل شيء ؟ فهي إذن كل شيء في كل شيء !

« قال يوسف بن الحسين : قام رجل بين يدى ذى النون المصرى فقال : أخبرنى عن التوحيد ، ماهو ؟ — فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله فى الأشياء بلامزاج . وصنعه للأشياء بلاعلاج . وعلة كل شيء صنعه .

ولا علة لصنعة . وليس في السماوات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله . ومهما تصور في وهمك فالله - تعالى ! - بخلاف ذلك » .
« وسئل الجنيد عن التوحيد الخالص فقال : أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله - تبارك وتعالى ! - تجرى عليه تصارييف تديره ، في مجارى أحكام قدرته ، في لحنج بحار توحيده : بالفناء عن نفسه ، وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته لحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه ؛ (وذلك إنما يكون) بذهاب حسه ، وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه . و(التوحيد أيضاً) أن يرجع آخر العبد إلى أوله : فيكون كما كان قبل أن يكون ! » .

« وقال رجل للشَّيْبَلِي : أخبرني عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد . - فقال : « ويحك ! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد . ومن أشار إليه فهو ثنوي . ومن أوماً إليه فهو عابد وثن . ومن نطق فيه فهو جاهل . ومن سكنت عنه فهو غافل . ومن أوهم أنه (إليه) واصل فليس له حاصل ... ومن تواجد (فيه) فهو فاقد . وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم ، في أتم معانيكم ، فهو مصروف ، مردود إليكم ، محدث ، مصنوع مثلكم » .

ظهرت فكرة التوحيد ، في حقول المعارف الصوفية ، بصور ثلاث ؛ وكانت في كل منها تعبيراً صادقاً لأحوال رجال التصوف في شئونهم الوجدانية وأذواقهم الروحية . فهناك أولاً ما يمكن تسميته بالتوحيد الإرادي . وهذا إدراك للوحدة الإلهية ووعي بها في مستوى الإرادة . وصاحب هذا المقام ، تنوب إرادته في إرادة الله ، وتفنى رغائبه في رغائب . الله ، فلا يريد العبد إلا ما يريد الرب ولا يحب إلا ما يحبه . وفي هذا الفناء للإرادة البشرية ، أو بتعبير أدق : في هذا التسامي بإرادة العبد إلى إرادة الرب يتحقق الكمال للإنسان في أسمى صوره ومعانيه . لا شك أن الحياة الروحية ، في جميع المذاهب والأديان ، قائمة على تهذيب الإرادة وتركيزها ، إذ بها تتوحد الشخصية

الإنسانية وتتكامل . ولكن الذى يميز الاختبار الصوفى فى هذا الموطن ، عن سائر المذاهب ، هو اعتبار الوحدة الإلهية ذاتها أساس تقوية الإرادة ومظهر نموها وازدهارها .

ثم هناك أيضاً ما عرف باسم « التوحيد الشهودى » . وهو تحقق بالوحدة المطلقة فى ذرى المشاهدة والتأمل . وهذا يعنى اتحاد المرء مع الله — اتحاد عيان لا أعيان ... — ، بعد فئاته عن الكيان (المعنوى) والأكوان ! ، إن الذى يميز هذا اللون الخاص من التوحيد عن نظيره الأول ، هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر فى هذا المقام فى مظهر « أمر ونهى » و « شريعة وقانون » يخضع لها العبد وتتلاشى إرادته فيها ، — بل تتجلى لصاحب التوحيد الشهودى فى « صورة ذات مقدسة » يهيم فى جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى فى وجودها . فهو كمجنون ليلى (والله المثل الأعلى فى السماوات والأرض) : إذا نطق لا ينطق إلا بحبها . وإذا أبصر لا يبصر إلا جمالها . وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها . وإذا تأمل لا يتأمل إلا فيوضات أنوارها . إنه أبداً : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها ، وإليها ...

وكما قلنا فى التوحيد الإرادى : إن فناء إرادة العبد فى إرادة الرب ، معناه تسامى الإرادة البشرية إلى قمة الإرادة الإلهية ؛ — كذلك الشأن أيضاً فى التوحيد الشهودى ؛ إن فناء وجود العبد المعنوى فى بحر الوجود الحقيقى ، معناه تسامى الوجود الإنسانى المحدود إلى سماء الوجود الإلهى اللامحدود : بدون أن تحدث هذه العملية الغريبة الفارقة أى تغيير فى حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللانهاى . ولكن التغيير كل التغيير ، هو ما يحصل للإنسان فى هذا الموطن الشريف : إنه الآن إنسان ربانى . وقد كان من قبل إنساناً فقط ! إذا سئلت : ماهو الموضوع الأخص للتوحيد الإرادى ، الذى تفنى فيه إرادة العبد ، بل تتسامى إلى إرادة الرب ؟ — أجبت : هو القرآن العظيم ، وهدى النبى الكريم ، وتراث ورثته الطاهرين ، من القرن الأول حتى الآن ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين ..

وإذا سئلت : ماهو المحلى الأكل للتوحيد الشهودى ، الذى يفنى فيه وجود العبد المعنوى ، بل يتسامى إلى حظيرة الإطلاق السرمدى ؟ - أجبت :
هى الصورة المحمدية ، فى تجليها المطرد ، عبر الزمان والمكان ، فى ذوات الورثة المحمديين ، الطاهرين المطهرين .

وإذا سئلت : ماهى وسائل هذين التوحيدين وماهى شروطهما ؟ -
أجبت : التوحيد الأول ، وسائله وشروطه : العزم والثبات والإيمان .
والتوحيد الثانى ، وسائله وشروطه : الحب والهيمان ، النابعان من أعماق الجنان ، الصادران عن فرط العيان إذا التقى العيان والحقيقتان !

وأخيراً ، هناك لون خاص من التوحيد ظهر عند المتأخرين من الصوفية (عند ابن عربى وأتباعه) . واشتهر فى تاريخ الفكر الإسلامى بعنوان :
« التوحيد الوجودى » ، ويقصد من ذلك إدراك معين للوحدة الإلهية ،
وتصور خاص لها فى صعيد الوجود المطلق . وفى الحقيقة ، نحن لسنا هنا
فى ميدان الأذواق الصوفية ، والاختبارات الروحية ، بالمعنى الصحيح ،
بل تجاه نظرية معقدة فى طبيعة الوجود وشئونه وأحكامه . ولكن ، إذا أمعنا
النظر فى هذا المذهب ، نرى أن اهتمام أصحابه بالموضوع لم يكن فكرياً
مجرداً ، وإنما كان فى صميمه اهتماماً روحياً ودينياً . إن جل قصدهم فى هذا
الصدد هو إبراز الوحدة الإلهية فى صفاتها وكما لها ، ووضعها فى النطاق الصحيح
الخاص بها ، من حيث هى الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والمحبة .

وإذن ، فمبدأ وحدة الألوهية فى دائرة « الأتولوجيا » هو الذى دعا
أنصار « التوحيد الوجودى » إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود فى دائرة
« الأتولوجيا » ، ومن ثم ، استطاعوا أن يميزوا بين ضربين من التوحيد :
توحيد ألوهى ، وهو القول بوحدة الإله ؛ وتوحيد وجودى ، وهو القول
بوحدة الوجود . وهم يقررون بصراحة أن التوحيد الأول لا يصح ولا يكمل
إلا بالثانى ... إذ كل ثنائية فى صعيد « الوجود المطلق » هى فى الحقيقة ثنائية
فى صعيد « اللاهوت المقدس » . وإذا كان من المقطوع به أن ثمة وحدة

إلهية في مستوى « الأنولوجيا » فيجب القطع أيضاً بأن ثمة وحدة وجودية ، مطلقة في مستوى « الانتولوجيا » : وذلك للسبب عينه .

ولكن ، ما معنى هذا الوجود الذى يرون وحدته ؟ يمحينا أنصار التوحيد الوجودى بما يلى : إن فكرة الوجود ينبغي أن تلاحظ من جانبيين ، وبالتالي أن تفهم على معنيين متميزين . فيجب أن نلاحظ الوجود أولاً من حيث مظاهره الخارجية ، وثانياً من حيث هو فى حقيقته الذاتية . فى الاعتبار الأول ، الوجود هو بمعنى « الإيجاد » . أى هو الفعل المبدع الخلاق الذى تتحقق به الموجودات كلها فى صورها الوجودية ، شخصية كانت أو نوعية ، ابتداءً من المادة الصماء حتى الروح الأعظم . فكل ما فى العوالم من كائنات منظورة وغير منظورة ، هى مظهر لهذا الوجود (= الإيجاد) الواحد وأثر من آثاره .

وهذا الإيجاد ينتظم الموجودات جميعاً من سائر أقطارها : ظاهراً وباطناً ، كلا وجزءاً ، حقيقة وعيناً . إنه كل شئ فيها ، إذ لا شئ منها أجنبي عن أثره وتأثيره . ومع ذلك ، فهذا الإيجاد متميز تماماً عن الموجودات بأسرها ، من حيث ماهياتها ووجودها : إنه واحد ، وهى متعددة ؛ قديم ، وهى حادثة ؛ سرمدى ، وهى متطورة ؛ خالق مبدع ، وهى مخلوقة مبدعة ... فوحدة الوجود ، على هذا المعنى الخاص ، هى وحدة إيجاد فحسب ؛ ومن ثم ، لا تعارضها كثرة الموجودات الحادثة ولا تنفيها ، بل تثبتها وتبقيها . وعمل الإيجاد هو دائماً فى وحدته وبساطته ونزاهته ، مهما تعددت آثاره الخارجية ، وتنوعت مظاهره الوجودية .

أما الوجود على الاعتبار الثانى ، أى الوجود من حيث هو فى حقيقته الذاتية ، وبقطع النظر عن تعييناته الخارجية ، فهو المطلق الذى لا بشرط شئ . إذن ، هو غير الوجود الذهني وغير الوجود الخارجى ، إذ كل منهما أثر من آثاره ، ومظهر من مظاهره . وهو أيضاً لا يمكن أن يكون مقيداً بالإطلاق كما هو مطلق عن التقيد وفى التقيد ... وليس بكلّ ولا جزئى ، ولا عام

ولا خاص ، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته . والواقع ، أننا نستطيع أن نتصور ثلاثة أنماط من الوجود :

(١) وجود بشرط شيء ، وهو الوجود الجزئي المقيد بحدود الزمان والمكان والمادة .

(٢) وجود بشرط لا شيء ، وهو معارض للأول ؛ وهذا هو الوجود الكلي الذي هو مطلق بالقياس إلى الجزئي فقط .

(٣) وجود لا بشرط شيء وهو المطلق الذي هو غير مقيد بالإطلاق كالكلي ، كما هو مطلق عن التقييد وفي التقييد كالجزئي . — وبدهى ، أن النمط الثالث من الوجود هو الذي يجب إسناده إلى ذات الحق — تعالى ! — ويصح حمله عليها .

فوحدة الوجود ، في هذا الموطن ، هي وحدة المطلق الذي هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته . ولا يعقل بتاتاً تصور ثنائية أو كثرة في صعيد الوجود المطلق : إذ الكثرة ثمة مظهر شنيع من « الشرك العقلي الخفي » ، أشد قبحاً وأسوأ عاقبة من « الشرك الديني الجلي » ...

ففي ضوء نظرية الوجود الذي هو لا بشرط شيء ، نستطيع أن نجد حلولاً منطقية لعدد من المشكلات اللاهوتية التي تعرض لها علم الكلام أو تعثر أمامها ، أثناء تطوره التاريخي . فلو أن المعتزلة مثلاً ، أدركوا أن الوجود الإلهي في حقيقته هو وجود لا بشرط ، لما استحال لديهم القول بتعدد الصفات واثبوتها ، أو أزلية القرآن ، أو إمكان الرؤية في الدار الآخرة . — أليس وجود الحق مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق ؟ فكيف يمتنع عليه — تعالى : — تجليه الذاتي من خلال صفاته وكمالاته اللامتناهية ؟ ، أو تجليه الخارجي الفائق من وراء حجاب الحروف والكلمات البشرية ؟ أو ظهوره المعجز في مجالي « الصور الخالدة » في ظلال نعيم السماء ؟

وبعد ، فإن الأصول الخطية التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذه النصوص هي مايلي : أولاً ، فيما يتعلق بنصوص « التجليات » :

١ — مخطوط خزانة ولي الدين ، إحدى خزائن دور الكتب الحافلة في اسطنبول . ورقمه ١٧٥٩ . وهو محفوظ ضمن مجموعة هامة كلها من آثار الشيخ الأكبر . وهي على ما يبدو جميعها بخط يده . ويبدأ كتاب التجليات من ورقة ٣٠ ويتتهي ٦١ ، قبل تمامه . وتحتوى هذه النسخة على « سماعين مسجلين على الغلاف (ورقة ٣١) » ونص « السماع الأول » في أعلى الورقة) :

« سمع جميع كتاب التجليات على مصنفها الشيخ الإمام العالم المحقق محيي الدين أبي عبد الله ، محمد بن علي ابن العربي ، الحاتمي الطائي الأندلسي ، جماعة . منهم الشيخ الصالح حسين بن علي بن محمد النينوفري ، والولد الصالح نور الدين أبو بكر بن محمد البلخي ، والولد الصالح قطب الدين محمد ولد الشيخ العالم العارف شمس الدين إسماعيل يعرف بابن سودكين النوري : وذلك بقراءة العبد الفقير إلى الله أيوب بن بلدر بن منصور المقرئ القاهري ، في الرابع عشر من محرم من سنة سبعة عشر وسمائة — بدمشق . وذلك بمنزل المسمع . وكتبه أيوب بن بلدر » .

أما السماع الثاني ، فهو إثر السماع الأول ، وبخط جديد : « وكذلك سمع هذا الكتاب المسمى أعلاه على منشئه سيدنا وإمامنا الإمام العالم الراسخ أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي ، رضي الله عنه ، خادمه وربيه محمد بن اسحق بن محمد ، سنة سبع وعشرين وسمائة ، بدمشق » .

وأبعاد هذه النسخة : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها : ١٧ سطراً ، بخط مغربي . مقروء بعسر ، على ورق مصقول ، بحبر أسود ، أوراقه متآكلة ، مطموسة الأحرف ، في حالة سيئة . — ورمز هذه النسخة : W .

٢ — مخطوط ولي الدين أيضا ، رقم : ٣٨ / ١٦٨٦ — ٥٢ — نسخة كاملة ، قرئت على الشيخ صدر الدين القونوي بمدينة قونية ، سنة ٦٦٧ . بخط نسخي واضح . بحبر أسود ، عليها تعليقات كثيرة ، بخط فارسي ،

مغاير للأصل . أبعادها : ٢٢ سم × ١٨ سم ، مسطرتها : ٢١ سطراً ،
في حالة حسنة - ورمزها Y .

٣ - مخطوط أسعد أفندي (مكتبة السلمانية ، اسطنبول) . رقم
٣٥٥٩ / ١١ - ١٥ - نسخة كاملة ، بخط نستعليق ، دقيق . مقروء
بعسر - أبعادها : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها : ٢١ سطراً ، مقابلة . -
ورمزها E :

٤ - مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس ، رقم : ١٦٦١٤ / ٧٦ -
١٠٥ - نسخة كاملة ، بخط نسخي ، مقروء في حالة جيدة . - أبعادها :
٢٢ سم × ١٨ سم ، مسطرتها : ١٨ سطراً ، عليها تعليقات بقلم الأصل -
ورمزها : P

٥ - مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس أيضاً ، رقم : ٦٦٤٠ - ٢٦ -
١٥٦ . - نسخة كاملة ، بخط ديواني ، مقروء ، في حالة جيدة . -
أبعاد المخطوط : ٢٣ سم × ١٧ سم ، مسطرتها : ١٨ سطراً ، ورمز هذه
النسخة : R

٦ - مخطوط مكتبة آصفية ، حيدر آباد ، رقم : ٣٧٦ تصوف ،
بتاريخ سنة ٩٩٧ . - وهو مطبوع ضمن مجموعة « رسائل ابن العربي »
بعناية جمعية « دائرة المعارف العثمانية » ، حيدر آباد (الهند) سنة ١٣٦٧ هـ
(= ١٩٤٨ م) . وكتاب التجليات يوجد في الجزء الثاني من المجموعة ،
رقم : ٢٣ ، وعدد صفحاته : ٥٣ صحيفة . - ورمز هذه النسخة : H
ثانياً : فيما يتعلق بنصوص « تعليقات ابن سودكين على كتاب التجليات
الإلهية لابن عربي » ، فهي الأصول التالية :

١ - مخطوط خزانة الفاتح (اسطنبول) ، رقم ، ١ / ٥٣٢٢٢ - ٣٧ ،
بعنوان : « رسالة شرح تجليات شيخ الأكبر » ، على صدر النسخة ، بخط مخالف
للأصل . وفي ذيلها : « وهذا ما انتهى إلينا من شرح التجليات » بقلم الناسخ

الأصل . — والمخطوط ضمن مجموعة معظمها من آثار الشيخ الأكبر ،
وناسخها واحد . وهو بخط نسخي ، دقيق ، مقروء ، مصصح على الهامش ،
بقلم الأصل . — أبعاده : ٢٨ سم × ٢٢ سم ، مسطرته : ٢٩ سطراً ،
بعض نسخ المجموعة بتاريخ : ٩٤٧ . — ورمز هذا الأصل : F

٢ — مخطوط برلين ، رقم ١٢٣٠ (Mss or. oct. 1230 (arab.))
وهو بعنوان : « شرح التجليات لابن سودكين النوري » . — بخط
نسخي واضح ، بقلم علي بن زكريا بن يحيى الاقسرائي ، بتاريخ سنة ٧٣٢
(آخر جمادى الأولى) ، مقابل . — ومسطرته ١٩ سطراً ، في حالة جيدة . —
ورمزه B :

٣ — مخطوط فيينا ، رقم ٣٨٩^A ، بعنوان : « شرح التجليات
الإلهية للشيخ أبي الطاهر إسماعيل بن سودكين بن عبد الله النوري » . والناسخ :
محمد بن محمد بن محمد الميداني ، الشهير بابن زاده ، بتاريخ يوم الخميس ،
٩ شهر ربيع الثاني سنة ١١٤١ ، بخط نسخي واضح ، عليه تصحيحات على
الهامش ، بخط مخالف للأصل : مسطرته : ٢٥ سطراً . — ورمزه V :

وأخيراً ، كان الأصل الوحيد الذي اعتمدنا عليه في تحقيق نصوص
« كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات » هو مخطوط باريز ،
رقم : ٤٨٠١ / ^A ١١ — ٦٩ . — وهو بخط نستعليق ، جميل للغاية ، أبعاده :
٢٨ سم × ٢٢ سم ، مسطرته ١٩ سطراً . — والناسخ بهمل غالباً تنقيط أحرف
النص ، مما يجعل قراءة الكتاب في غاية الصعوبة . — ورمز هذا الأصل : S

النصوص المختارة

النص الأول :

(مظانه في الأصول : W ورقة ٤٦ ، Y ورقة ٤٥ ، E ورقة ٨ F - ٨ ، P ورقة ٨٦ ، R ورقة ٣٦ ، H صحيفة ٢٧ ، F ورقة ١٦ - ١٦ ، V ورقة ١٨ - ٢٨ ، S ورقة ٦٠ - ٦١) .

التجليات الإلهية :

« التوحيد علم ثم حال ثم علم . فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد العامة ، وأعني بالعامة علماء الرسوم ! وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتك ، فيكون هو ، لا أنت في أنت : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » . والعلم الثاني ، بعد الحال ، (هو) توحيد المشاهدة . فيرى (صاحب هذا المقام) الأشياء من حيث الوحدةانية : فلا يرى إلا الواحد ، ويتجليه في المقامات تكون الوحدات . فالعالم كله وحدات تنضاف بعضها إلى بعض ، تسمى مركبات ، يكون لها وجه في هذه الإضافة تسمى أشكالا . — وليس لغير هذا العالم هذا المشهد » .

تعليقات ابن سودكين :

« سمعت شيخى أبا عبد الله ، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن العربى — قدس الله سره العزيز ! — يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلى ما هذا معناه : إن التوحيد الأول هو الذى يثبت بالدليل . وهو إسناد الموجودات إلى الله — تعالى ! — ، وكونه أحدى الذات ، وليس بجسم ، و « ليس كمثله شئ » . كل هذا يعطيه الدليل . — ويعطى (الدليل أيضاً أنه) تعالى : — موصوف بأوصاف الإلهية . — ورفع « المناسبات » بينه وبين خلقه من مدارك

الدليل - : فهذا القدر من التوحيد ، يشارك فيه المستدل ، من طريق استدلاله ، للمكاشف .

«وأما حال التوحيد ، فهو أن يتحلى العالم بما علمه . فتكون علومه وصفاً له لازماً . لكن بحيث أن لا يقال : إن أوصافى تناسب أوصاف الحق ، بحيث يستدل بالشاهد على الغائب .

«والعلم الثانى ، هو ان يدرك المكاشف بكشفه جميع ما أدركه صاحب الدليل بدليله وزيادة . والزيادة ، هنا ، هى «المناسبة» التى منعها الدليل أولاً . ويثبت صاحب هذا المقام الثالث جميع ما أثبتته صاحب الدليل ، وينفى جميع ما أثبتته صاحب الدليل . فيثبت وجوده وإمكانه ، ثم ينفى وجوده وإمكانه . ويعرف بأى وجه ينسب إذا نسب ، وبأى وجه يرفع النسب إذا رفعها . وصاحب الدليل ، إما يثبتها مطلقاً ، أو يرفعها مطلقاً .

«وصاحب هذا المقام المحقق ، هو الذى يعرف «أستواء الحق على العرش» ، و «نزوله إلى سماء الدنيا» ، وتلبسه بكل شىء ، وتزويه عن كل شىء . وهذا منتهى العارفين . وعلامة المتحقق به أن لا ينكر شيئاً أبداً ، إلا ما أنكره الشرع : بلسان الشرع ، لا بلسان الحقيقة . فهو ناقل للمنكرات . ومحل لجرىانه (أى لجرىان حكم الشرع فى دفع المنكر) . كما هو محل لجرىان غيره من الحقائق . فتحقق ! - والله يقول الحق .

كشف الغايات :

«هذا التوحيد يثبت المستدل بالشاهد على الغائب ، وبالأثر على المؤثر . فيعطيه الدليل أن الأشياء كلها مستندة إلى «ذات وحدانية» ، لا تستند هى فى حقيقتها إلى شىء . وهذا «الوحدانى» ليس بجسم ولا جسمانى ، وليس يجرى ولا عرض ، و «ليس كمثله شىء» . وهو الإله الموصوف بنعوت الكمال . ومن كمال ذاته وصفاته كونه أزلياً ، أبدياً ، لا يسبقه العدم ولا يعقبه ، ورفع «المناسبة» بينه وبين الخلق

«وأما توحيد الحال فمطالعة معناه شهوداً في الحق بالحق ، عند مجلى كونه (—تعالى!)— عين كون المشاهد وعين سمعه وبصره ...
«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» فأثبت (الله) لك الرمي :
بكون «الحكم» في رأى العين لك ؛ ونفاه عنك : بكونك في أنت لا أنت ! ومحض لله : فإنه عين كونك ، وعين سمعك وبصرك ويدك .
فالعين له . والحكم لك .

«والعلم الثانى ... توحيد المشاهدة» . أى مشاهدة الوحدة والكثرة في الحق ، من غير مزاحمة . ولذلك قال : «فيرى الأشياء من حيث الوحدة» . أى من حيث كون الحق عين ما ظهر ... بالوجود . —
«فلا يرى إلا الواحد» . الذى هو عين ما ظهر وما بطن . — «وبتجليه في المقامات والمراتب» . «تكون الوحدات» المتعددة . (وذلك Z) تعدد الوجه الواحد في المرايا المتعددة . فتجليه (—تعالى!)— في المراتب والمقامات الإمكانية ، يعطى التعدد بلا كثرة . فإن الكثرة إنما تقوم من نسبة الوحدات بعضها إلى بعض ؛ فمع قطع النظر عن النسبة تكون الوحدات متعددة بلا نسبة تعطى الكثرة .

«فالعلم كله وحدات ، ينضاف بعضها إلى بعض (ف) تسمى مركبات» .
(وذلك) كإضافة واحد إلى واحد ، بحيث يصدق على كل منهما أنه نصف الاثنين . فإن عين الاثنين ، المركب منهما ، إنما يقوم من هذه النسبة . والإضافة والنسبة (أمر) عقلى ، وليس في الخارج إلا واحد وواحد . وهكذا (الشأن) في باقى المركبات ، كالثلاثة والأربعة والخمسة ونحوها ...

«فتلك المركبات . الحاصلة بالنسبة والإضافة ، «يكون لها وجه»
آخر «تسمى» ... من حيثية ذلك الوجه ، «أشكالا» : وذلك باعتبار «أن»
نسبة الجزء إلى الجزء أو إلى الأجزاء ، في هذه الإضافة ، تعطى 'الأشكال' ،
كما أن نسبة الآحاد بعضها إلى بعض تعطى الأعداد .

«وليس لغير هذا العالم هذا المشهد». يشير إلى عالم المزج والاستحالة ، فإنه يقبل النسبة والإضافة والتركيب . بخلاف عالم الماكروت . فإنه أفراد وآحاد وبسائط لا تقبل النسبة والإضافة والتركيب . فالأعيان فيه أعداد لا كثرة فيها ، إذ لا تركيب .»

النص الثاني :

(مضافة في الأصول : W ورقة ٤٧ ب : Y ورقة ٤٦ : E ورقة ١٩ ؛ P ورقة ٨٧ ؛ R ورقة ٣٧ ب : H صحيفة ٢٩ ؛ F ورقة ١٩ - ٢٠ ؛ B ورقة ٢٦ - ٢٧ ب : V ورقة ٣٢ - ٣٤ ؛ S ورقة ١٦٣ - ١٦٥) .

التجليات الإلهية :

«لله عبيد أحضرهم الحق فيه . ثم أزالهم بما أحضرهم . فزالوا للذي أحضرهم . فكان الحضور عين الغيبة ، والغيبة عين الحضور . والبعد عين القرب ، والقرب عين البعد : وهذا مقام اتحاد الأحوال !
« واجتمعت بالجنيد في هذا المقام وقال لي : المعنى واحد . - فقلت له : لا ترسله ! بل ذلك من وجه : فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض الحقائق . فقال : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه . - فقلت له : الشاهد شاهد أبداً ، وغيبه إضافة ؛ والغيب غيب لا شهود فيه : « لا تدركه الأبصار » . فالغائب المشهود من غيبه : إضافة .

«فانصرف (الجنيد) وهو يقول : الغيب غائب في الغيب !
« وكنت ، في وقت اجتماعي به في هذا المقام . قريب عهد بسقيط الرفر ف بن ساقط العرش ، في بيت من بيوت الله - تعالى ! - » .

تعليقات ابن سودكين :

«سمعت شيخي وإمامي - رضي الله عنه ! - يقول ، في أثناء شرحه لهذا التجلي ، ما هذا معناه : إنه في هذا المشهد يجتمع الضدان . لأنه

(تعالى!) — أزالهم بما أحضرهم ، من الوجه الذى أحضرهم . وإذا تحقق العبد بذوق هذا التجلى ، علم حكم الحق — سبحانه ! — فى كونه ظاهراً وهو باطن من ذلك الوجه الذى هو به ظاهر ! وكذلك حكم كونه أولاً من الوجه الذى هو به آخر : لا بوجهين مختلفين ولا بنسبتين . وليس للعقل فى هذا المشهد مجال .

« وكذلك يعلم المتحقق بهذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله — تعالى ! — من عين واحدة ، لا من الوجوه المختلفة التى يحكم بها العقل فى طوره . وهذا المشهد من مشاهد الطور الذى هو وراء طور العقل . وهذا المشهد هو مقام اتحاد الأحوال .

« واجتمعت فيه بالجنيد — رحمه الله ! — . فقال لى : المعنى واحد . — فقلت له : (المعنى واحد) فى هذا المقام خاصة ، لا فى كل مقام : فلا ترسله مطلقاً ، يا جنيد ! فإن الباطن والظاهر ، من حيث الحق ، واحد وأما من حيث الخلق فلا : فإن نسبة الظاهر ، من الحق إلى الخلق ، غير نسبة الباطن ؛ فلها دليلان مختلفان بالنظر إلى الخلق ، فلا يقال فيهما : إنهما واحد فى كل مرتبة . ولهذا قلنا : « لا ترسله » !

« فقال الجنيد : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه . — فقلت له : الشاهد شاهد أبداً ، وغيبه إضافة ؛ والغيب غيب لا شهود فيه . فشهود الحق — سبحانه ! — لنا إنما هو من (الغيب الإضافى) ، وأما الغيب المحقق فلا شهود فيه أبداً ، وهو الغيب المطلق . ولو غاب عن الله — تعالى ! — شئ لغابت نفسه عنه ، لكن لا يصح أن يغيب عنه شئ فهو — سبحانه ! — يشهد نفسه لا كشهودنا : فإن الشهود والحجاب وجميع الأحكام ، فى حقنا ، نسب وإضافات وأحكام مختلفة . وهو — سبحانه ! — أحدى الذات ، ليس فيه سواه ، ولا فى سواه شئ منه . وإنما هذه السنة التعريف يطلقها العارفون للتوصيل والتقريب والتأنيس والتشويق .

« وقوله — رضى الله عنه ! — : « لا تتركه الأبصار ... »

ليس تخصيص «الأبصار» ينفي الإدراك عنها . فنفي الإدراك عن الأبصار التي هي إمام العقل ، لأن العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين . فلما انتفى الإدراك عن البصر ، الذي هو الوصف الأخص (له) ، كان العقل أبعد إدراكاً وأبعد . لكن للحق — تعالى ! — مناظر يتجلى فيها ، فتلك المناظر هي الغيب الإضافي الذي يصح أن يقال فيه : غيبه شهوده ، (وشهوده غيبه) .

«وتلك المناظر لا يصح تجليها من حيث هي ، ولا وجود لها إلا بتجلي الحق بها إليك . فالمناظر هي مدرك الناظر ، وهي توجهات خاصة من الحق ... أظهرت أحكامها في كل موطن بحسب ذلك الموطن . ولذا تفاوت إدراك أهل التجلي بقدر قوة استعدادهم وتحقيقهم في التمكن . ولو كانت الذات المنزهة ، من حيث هي ، هي المشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التفاضل في شهودها . فلما وجدنا اختلاف الآثار علمنا أن المدارك إنما تعلقت بالمناظر المناسبة للناظر . — فتحقق !

«واعلم أن رؤية السلطان والتأذ بشهوده ، لم تكن تلك اللذة من كونه إنساناً ، إنما كانت من كونه سلطاناً . وعند الناظر نسبة تلذذت بهذا الوجه الزائد على إنسانية السلطان ، وهو حكم النسبة التي طلبت وطلبت ، وبها حصل التلذذ . فهذا حكم الحق : فإن النسبة والمرتبة نطلبنا ونطلبها ، لا الذات المنزهة . — فافهم : فذات السلطان اقتضت السلطة ، والمرتبة هي المشهودة ، وهي التي حجب المخل أن يقوم به الإدراك . وها هنا سر كبير وحقيقة عظيمة ، أقرب نسبتها إلى الكون هو حقيقة المرأة . وفيها أسرار عزيزة . — والسلام !

«وقول الشيخ : كنت في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش — أشار إلى ظهوره بالحلية التي اقتضاها وصف الجنيد في ذلك المشهد : حيث أطلق ما من شأنه أن يتقيد . — والله يقول الحق ! »

كشف الغايات :

«لله عبيد»، خصص العبيد بالاسم «الله» وإحضارهم با(لاسم) الحق :
فإن عموم الإلهية يطلب ثبوت الإنسان ، الذى هو المألوه الأتم والمظهر
الأجمع ، لا زواله ؛ - والحق هو عين نور الوجود المطلق الباطن، والخلق
ظله الظاهر كما قال العارف :

فعين وجود الحق نور محقق وعين وجود الخلق ظل له تبع

فإذا حضر الظل مع النور ثبت . وإذا حضر فيه زال

« أحضرهم الحق فيه ثم أزالهم » . - « ثم » هنا ليس للمهلة كما فى
نحو قوله :

كهز الردينى (تحت العجاج جرى فى الأنابيب) ثم اضطرب
فإن « الهز والاضطراب » معاً ، فى وقت واحد . - والحق ، من
حيث كونه إحدى الذات ، لا يطلب المألوه بنسبة الغيرية . فإن حضرته ، من
هذا الوجه ، للإحاطة والاشتمال . ف(حضرة) كل شىء فيها عين كل شىء :
كاشتمال كل جزء من أجزاء الشجرة فى النواة على الكل . ففى كل شىء ، فى
هذه الحضرة ، كل شىء . ولذلك « أحضرهم الحق » فى أحديثه « فأزالهم »
فيما « أحضرهم » « فزالوا » بزوال الإضافات والنسب عنهم ، « للذى
أحضرهم » ، أى لأحديثه الذاتية القاضية باضمحلال رسوم الغيرية .

« فكان الحضور » فى أحديثه الذاتية بعد استهلاك الرسوم بحكم اشتمال
الكل على الكل « عين الغيبة ، والغيبة عين الحضور ، والبعد عين القرب ،
والقرب عين البعد : وهذا مقام اتحاد الأحوال » ، أى أحوال الوجود مطلقاً .
والمتحقق بذوق هذا التجلى يعلم كون الحق ظاهراً من وجه هو به باطن ،
وباطناً من وجه هو به ظاهر : لا بوجهين ونسبتين مختلفتين . وليس للعقول
فى هذا المنال مجال قطعاً .

« ... واجتمعت بالجنيد فى هذا المقام » ، يريد اجتماعاً روحانياً .
إذ شأن الكامل ، المنطوق فى ذاته ، أن لا ينحصر فى البرازخ . فله أن يخرج

منها إلى العوالم الحسية ، وبالعكس ، اختياراً . فإنه إذا تحقق بالكمال الوسطى لا تقيده آفاق الوجود ، ولا تحصره . بل له أن يتحول إلى أى صورة شاء . وينتقل إلى أى عالم أراد اختياراً . فإن حكم الوسط إلى سائر أطرافه على السواء فله الاجتماعات الحسية والبرزخية بالأرواح ، بحسب المناسبات الحالية والمقامية والمرتبية ، ونحوها . فهو يستحضر الأرواح الفائقة عليه أو المساوية له رتبة ، فى أى عالم شاء ، بحكم الالتماس ، بعد تقوية رقيقة المناسبة بينه وبينهم ، ويستحضر من دونه (من الأرواح) رتبة بحكم القسر... « وقال لى » ، يعنى الجنيد : « المعنى واحد . - فقلت له : « نعم ! فى هذا المقام خاصة ، لا فى كل مقام - « لا ترسله » ولا تطلق حكمه . « بل ذلك من وجه » دون وجه : فإن الظاهر والباطن فى جنبه الحق واحد . ويختلفان بنسبتهما من الحق إلى الخلق ، فإن نسبة الظاهر منه - تعالى : - إليهم غير نسبة الباطن .

« فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض الحقائق » . فإطلاق جانب الخلق ، من اختلاف الظاهر والباطن ، لا يصح (منهم) بل يناقض حقائقهم . إذ لكل حقيقة منهم ظاهر وباطن ، فإن أطلق جانبها منهم لم يكن لخلق حقائق مختلفة . فإطلاقهم عنها يناقض حقائقهم المقول عليها : « ولا يزالون مختلفين » - « ولذلك خلقوا » .

« فقال : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه » . - فاتبع بهذا قوله (المتقدم) : « المعنى واحد » ، ولم يخص مدعاه بنوع هذا التجلى . - « فقلت له : الشاهد شاهد أبداً » . فإن الحق الحاضر مع نفسه لم يتغير عن حضوره معها أبداً . - « وغيبه إضافة » . - أى بالنسبة والإضافة إلينا . كما نقول فى الحق المتجلى فى المراتب والمظاهر : إنه ، فى عين كونه غيباً فيها ، مشهود فيها . - « والغيب » المحقق « غيب لاشهود فيه » أصلاً : « لا تدركه الأبصار » ولا البصيرة .

« وكون هذا الغيب محققاً ومطلقاً بالنسبة إلينا ، إذ لاشهود لنا فيه أبداً . وأما بالنسبة إلى الحق - تعالى ! - (فهو) بلا غيب أصلاً » ، إذ لا يصح أن

يغيب عنه شيء ولا نفسه ، بوجه من الوجوه . فلا يقال في هذا: الغيب المحقق ، بالنسبة إلينا : إن غيبه شهوده . فإن غيبه لنا غيب دائماً أبداً ، وبالنسبة إليه — تعالى ! — شهادة محضة ، لا غيب فيها . ولكن له — تعالى : — مشاهد ومناظر تعينت بالتجليات الذاتية ، ولا وجود لها إلا بتجليات الحق بها إلينا . فتلك المناظر هي الغيب الإضافي ، الذي يصح أن يُقال فيه : غيبه شهوده . فإن الحق غيب فيه ، في عين كونه فيه مشهوداً لنا

« فمناظر الحق ومراتب ظهوره كالمرايا للظاهر فيها . فإن الظاهر مشهود فيها . وشهوده فيها عين غيبه . إذ ليس لحقيقة الظاهر بها فيها شيء . وليس عكس الحقيقة فيها عينها ، بل غيرها . ولذلك قابل يمين الظاهر بها يسار عكسه فالمناظر هي تترك الناظر ، وهي توجهات خاصة من الحق — تعالى ! — أظهرت آثارها في كل موطن ، بحسب ذلك الموطن . ولهذا تفاوت إدراك أهل التجلي بقدر قوة استعدادهم وتحقيقهم من التمكين . ولو كانت الذات المتزعة ، من حيث هي ، (هي الـ) مشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التفاضل في شهودها ...

« فالغائب المشهود من غيبه إضافة » ... « فانصرف » ... الجنيد « وهو يقول : الغيب » ، أي المحقق ، « غائب في الغيب » ، أي في نفسه . ومن كانت غيبته باقتضاء ذاته فلا يحضر أبداً .

« وكنت في وقت اجتماعي به ... قريب عهد بسقيط الرفرف » . يشير إلى أن الجنيد — قدس سره ! — إنما ظهر بتجليه (= بحلية) اقتضاها مقام سقيط رفرف بن ساقط العرش . إذ من مقتضى مقامه إطلاق ما من شأنه أن يتقيد . وهو رجل واحد في كل زمان ، يسمى بهذا الاسم على مقتضى مقامه . وعليه مدار فلك هذا المقام . وهو على مشهد حقيقة كلية منطبعة في العرش المحيط ، مشاهد فيها وحدة المعنى والعين والكلمة في المركز الأرضي أيضاً .

« وتسمى هذه الحقيقة ، باعتبار سقوطها من العرش على الأرض ،

بساقط العرش . فمن كان من الأناسي على شهود عليه هذه الحقيقة ، في المحيط العرشي والمركز الأرضي القاضيين بالوحدة والإجمال ، — كان شهوده متفرعاً من شهودها الأحوط وسقوطه من سقوطها . فكان صاحب رفر ف من الرفارف العرشية . إذ ليس شهود الفرع كشهود أصله ، إحاطة واشتالاً .

« فإذا ظهر الفرع بحلية أصله ، في مركز الأرض ، سمي بسقيط الرفرف . ومن حيث تولد شهوده عن شهود أصله الشامل ، المسمى بساقط العرش ، نُسب سقيط الرفرف إليه بالبنوة . فأعطاه المقام حاليته اسم « سقيط الرفرف بن ساقط العرش » . ولعله هو المعنى في القسم الإلهي بقوله : « والنجم إذا هوى » . وقد أوماً إليه العارف بقوله :

« إذا سقط النجم من أوجهه وكان السقوط على وجهه
فما كان إلا ليدري إذا تدلى إلى السفلى من كنهه
فيعرف من نفسه ربه كما يعرف الشبه من شبهه »

« وهذه الحقيقة الكلية — بكيونتها في العرش بالسر الإلهي الإنساني — هي المثل الأعلى . ومشهدا فيه : « ليس كمثل شيء » . وبسقوطها إلى قلب الأرض ، الذي هو محل قيام العمدة المعنوي والساق ، (هي) على صورة الإنسان الأكل الفرد . ومشهدا فيه سرّ : « مرضت فلم تعدني . وجعت فلم تطعمني . وظمئت فلم تسقني » . ولها — من حيث كونها ، المثل الأعلى — بسرّ الإنسانية : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » . وفي كونها على الصورة الفردية : « لانيّ بعدى » . — فافهم ! » .



النص الثالث :

(مظاهره في الأصول : W ورقة ١٤٨ ؛ Y ورقة ١٤٦ — ٤٦ ب ؛ E ورقة ١٩ ؛ P ورقة ٨٧ ب ؛ R ورقة ٣٧ ب ؛ H صحيفة ٢٩ — ٣٠ ؛ F ورقة ٢٠ ؛ B ورقة ٢٧ ب — ٢٨ ب ؛ V ورقة ٣٤ ب — ٣٥ ؛ S ورقة ٦٥) .

التجليات الإلهية :

« يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه ! كيف لك بذلك وأنت في المرتبة الثانية من الوجود ؟ . وأتَى للاثنتين بمعرفة الواحد بوجودها؟ — وإن عدمت (الاثنان) فيبقى الواحد يعرف نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد ؟ وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته . وإنما صدرت عنه من حيث نسبة (ما) : ومن كان أصل وجوده على هذا النحو ، من حيث هو ومن حيث موجدّه ، فأنت له بذوق التوحيد ؟

« لا تغرنك وحدانية خاصيتك . فإنها دليل على توحيد الفعل . — جَلَّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره ! فما لنا سوى «التجريد» ، وهو المعبر عنه عند أهل الطائفة بالتوحيد .

« وفي هذا التجلي رأيت النَّفْسَ رِي — رحمه الله ! »

تعليقات ابن سودكين :

« ... سمعت شيخى — نفع الله به ! — يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلى ما هذا معناه : المراد بالتوحيد فى هذا التجلى هو توحيد الذات ، فإنه لا يدرك بدليل أصلاً ولا بذوق أبداً . إذ ليس للممكن فيه قدم قط ، لكون الحق ... له المرتبة الأولى والأحادية الدائمة ، والعبد فى المرتبة الثانية فلا يصح خروجه منها أبداً : فأنت له بذوق التوحيد !

« وأما توحيد الألوهية فإنه يوصل إليه بالدليل وبالدوق . فالدليل لما يقتضيه النظر العقلى . وأما الدوق فللظهور بالصورة وقبول الخلافة ، حتى كان ميراث ذلك : « من الحى الذى لا يموت إلى الحى الذى لا يموت » !

« وقوله : « لا يغرنك وحدانية خاصيتك فإنها دليل على توحيد الفعل » ، أى لا فاعل إلا هو : فهذا توحيد الفعل . — فالممكن لا يمكنه معرفة موجدّه إلا بنسبة الفعل والإيجاد . فاعلم ترشد ! ... » .

كشف الغايات :

« يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه ! لا تطلب مالا يحصل لاسوى منه شمة ، ولا يتأتى بدليل ولا بدوق لمستدل وذائق :

« توحيده إياه توحيد—هـ ونعت من ينعته لاحد ،

« كيف لك بذلك؟ وأنت في المرتبة الثانية من الوجود . وهو -- تعالى : -- من حيث توحيده الذاتى أول لا يطلب الثانى . فليس للثانى وصول إلى أول لا يطلبه . فأنت له بدوق توحيده الذاتى ؟ .

« وأنتى للثنتين بمعرفة الواحد بوجودها ؟ » أى فى وجود المرتبة الثانية . والأحدية الذاتية الدائمة لا تطلب الزائد عليها . والتوحيد الحاصل من الثانى زائد على الأول . — « وإن عُدِّ مَتَّ » عن وجودك بمحو رسومك . « فيبقى الواحد يعرف نفسه » فى نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد » الذاتى ؟ « وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته ، وإنما صدرت عنه من حيث نسبة ما : ومن كان أصل وجوده على هذا النحو — من حيث هو ومن حيث موجوده — فأنتى له بدوق التوحيد » الذاتى ؟ وأما توحيد الألوهية فقد يتوصل إليه بالعقل ودلائله النظرية وبالذوق أيضاً . فإن الذائق ، من حيث كونه على الصورة ، له مرتبة الخلافة وهى إنما ترجع « إلى » المرتبة الإلهية لا إلى مرتبة الذات ...

« لا يغرنك وحدانية خاصيتك » التى تميزك بوحدتها عن غيرك . « فإنها » مفعولة لفاعل مستقل فى الإيجاد . فهى « دليل على توحيد الفعل » حتى تعلم أن لا فاعل إلا الله ! فليس لك أن تعرف موجودك إلا بنسبة الفعل والإيجاد . — « جَلَّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره » أى غير الحق — « فما لنا سوى التجريد » أى الانحلاخ بالكلية عن شهود السوى . ، « وهو المعبر عنه عند أهل الطائفة بالتوحيد » : وهذا القدر (هو) الذى لنا منه ... « وفى هذا التوحيد رأيت التفري » ، صاحب المواقف . بمناسبة

مقامية ، موافقاً فيما أسسته . - والله يقول الحق ! ... »



النص الرابع :

(مظانه في الأصول : W ورقة ١٤٨ - ٤٨ ب ؛ Y ورقة ٤٦ ب ؛
E ورقة ٩ ؛ P ورقة ١٨٨ ؛ R ورقة ١٣٨ ؛ H صحيفة ٣٠-٣١ ؛
F ورقة ١٢٠ - ٢٠ ب ؛ B ورقة ٢٨ ب - ٢٩ ؛ V ورقة ١٣٢ -
٣٤ ؛ S ورقة ١٦٥ - ٦٥ ب) .

التجليات الإلهية :

« الموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة . فإن الخليفة مأمور
بحمل أثمان المملكة كلها ، والتوحيد يفرده إليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره :
« قلت للشبلى في هذا التجلي : يا شبلى ، التوحيد يجمع والخلافة تفرق ،
فالموحد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده !
« فقال لى : هو المذهب . فأى المقامين أتم ؟
« فقلت : الخليفة مضطر في الخلافة . والتوحيد (هو) الأصل :
« فقال لى : وهل لذلك علامة ؟
« قلت : نعم ! - فقال لى : وما هى ؟ - قلت له : قل ! فقد قلت
« فقال : أن لا يعلم شيئاً . ولا يريد شيئاً . ولا يقدر على شيء .
حتى لو سئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر ! ولو سئل عن أكله - وهو
يأكل - لم يدر أنه أكل ! وحتى لو أراد أن يرفع لقمةً لقمةً لم يستطع ذلك
لوهنه وعدم قدرته ! .
« فقبلته وانصرفت . »

تعليقات ابن سودكين :

« ... سمعت شيخنا يقول ، في أثناء شرحه لهذا التجلي ، ما هذا معناه :

قال - تعالى ! - : « إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً » ومن وجوه معانى ذلك ، أن يؤمر بالتوحيد مع كونه لا ينال حقيقة . فلا يبنى الطلب إلاّ للتوحيد الذى يصح أن يدرك وينال ، وهو توحيد الألوهية .

« وفيه تتنوع عليه الأشياء . وإذا تنوعت عليه المطالب تكثرت وثقلت عليه ، لكونها تخالف مقصوده الذى هو التوحيد . - والموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة ، لأن المستخلفين يطلبون بوجوه كثيرة وأحكام متعددة . فكثرة النسب من شرط الخلافة ، وهى تنافى الوحدانية . وتوحيد الألوهية ، بهذه النسبة ، « هو » . فالألوهية لاثنى لها من جنسها ، ومع هذا فلها نسب وأحكام . - فتحقق !

« وأما سكوت شيخنا ... عن الشبلى عند سؤاله إياه (فقد) أراد به شيخنا قول الحقائق ، وهو لسان السكوت فى موطن السكوت : فيكون السكوت فى موطنه عين الجواب »

كشف الغايات :

« ثقل التوحيد إذا نزل بالقلب من أعباء : - « إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً » تداعت له الجوارح والجوانح ، وانطمست دون مطلبه الأحمى شيوع المطالب الجمّة . ولذلك « الموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة » . لأنه مأخوذ بما يقطع نسب الغير مطلقاً ، فضلاً عن أثقالهم .

« والخليفة مأمور بحمل أثقال المملكة كلها » . بل من شرط الخلافة اعتبار نسب المستخلفين ووجوه مطالبهم . وذلك يناق حاكم التوحيد ، القاطع بمملكة نسب السوى . ولذلك قال : « والتوحيد يفردّه إليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره » . حتى (نه ل) يرفع عن ذات الخليفة ما يشعر بالغيرية . ولن تطلب الإلهية لها ، من حيث توحيدها ، ثانياً من جنسها .

« وقلت للشبلى فى هذا التجلى : يا شبلى ، التوحيد يجمع مع حضوره فى توحيد ، » . فإن الخليفة يتبع النسب والإضافة ، القاضية بالتعدد والكثرة . والموحد يسقطها عن ذات لا يسع معها غيرها !

« فقال (الشبلى) : هو المذهب « الحق . ثم قال : « فأى المقامين أتم ؟ - فقلت : الخليفة مضطر فى الخلافة » ، فإنه مأمور بأثبات ما من شأنه أن لا يثبت . - « والتوحيد » هو « الأصل » الثابت فى نفسه ، فلا يفترق إلى مثبت .

« فقال : هل لذلك علامة ؟ - قلت : نعم ! - فقال لى : وما هى ؟ - قلت له : قل أنت ! فقد قلت « أنا فى سكوتى (ب) بما يغنيك عن الجواب ! فكأنه - قدس سره ! - زعم فى سكوته أن التوحيد لا يقابله إلا العدم المشار إليه بالسكوت .

فقال (الشبلى) : إن علامته أن لا يعلم المتحقق بالتوحيد شيئا
..... وعدم قدرته » . فإن ثقل التوحيد خمد عليه الإمكان والقوى بالكلية . - ثم قال : « فقبلته وانصرفت » . فتقبيله من أمارات رضائه واعترافه بإصابته » .

النص الخامس :

(مظاهره فى الأصول : W ورقة ٤٨ - ١٤٩ ؛ Y ورقة ٤٦ ؛
E ورقة ١٩ - ٢٩ ؛ P ورقة ١٨٨ - ٨٨ ؛ R ورقة ١٣٨ - ٣٩ ؛
H صحيفة ٣١ ؛ F ورقة ٢٠ - ٢١ ؛ B ورقة ١٢٩ - ١٣٠ ؛
V ورقة ٣٥ - ٣٦ ؛ S ورقة ٦٥ - ٦٧) .

التجليات الإلهية :

« رأيت الحلاج فى هذا التجلى . فقلت له : يا حلاج ! هل تصح عندك عليّة ؟ - وأشرت - . فتبسم وقال لى : تريد بقول القائل :

« يا علة العلل ويا قديماً لم يزل ؟ » — قلت له : نعم . — قال لي : هذه
قولة جاهل !

« اعلم أن الله يخلق العلل وليس بعلة . كيف يقبل العلية من كان
ولا شيء ، وأوجد لا من شيء ، وهو الآن كما كان : ولا شيء ؟
جلّ وتعالى ! لو كان علة لارتبط ، ولو ارتبط لم يصح له الكمال :
« تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً » .
« قلت له : هكنا أعرفه . — قال لي : هكنا ينبغي أن يعرف .
فثبت !

« قلت له : لم تركت بيتك يخرب ؟ — فتبسم فقال : لما استطالت
عليه أيدي الأكوان حين أخليتته ، فأفنيتم ثم أفنيتم ثم أفنيتم » وأخلفت
هرون في قومي . فاستضعفوه لغيبتي فأجمعوا على تخريبه . فلما هدوا من
قواعده ماهدوا رددت إليه بعد الفناء . فأشرت عليه وقد « حلت به
المثلثات » . فأنفست نفسي أن أعمر بيتاً تحكمت به يد الأكوان . فقبضت
فيضى عنه . فقبل : مات الحلاج ! والحلاج ما مات : ولكن البيت
خرب والساكن ارتحل .

« فقلت له : عندي ما تكون به مدحوض الحجة . — فأطرق وقال :
« وفوق كل ذي علم عليم » . لاتعترض ، فالحق بيدك ، وذلك غاية
وسعى .

« فتركته وانصرفت » .

تعليقات ابن سودكين :

« سمعت شيخى يقول في أثناء شرحه ... : لما اجتمعت بالحلاج
— رحمه الله ! — في هذا التجلى وسألته عن العلية ... فقال : هي قولة
جاهل ، يعنى أرسطو . ثم نزّه تنزيهاً حسناً . فقلت عند سماعى تنزيهه :
هكنا أعرفه . فقال : هكنا ينبغي أن يعرف فاثبت !

« قال الشيخ : وينبغي للمتناظرين إذا ادعى أحدهما القوة في أمرٍ ما ، أن يدخل عليه الآخر في ذلك المقام بنسبة لا يعلمها فيفضحه في دعواه من نفسه ولما قال الحلاج للشيخ - سلام الله عليه ! - : « اثبت » ، ولم يكن مقامه يقتضى له هذا القول ... قال له (ابن عربى) : لم تركت بيتك يخرب ؟ - فتبسم عند سماعه إشارة الشيخ وأجاب بما لا يطاق مقصود الشيخ وإشارته » .

كشف الغايات :

« رأيت الحلاج في هذا التجلى » القاضى بتحقيق كونه - تعالى ! - هل هو علّة تستلزم وجود العالم في الأزل وقدمه أو ليس بعلّة ؟ - « .. هل تصح عندك عليّة قال : هذه قوله جاهل » = يعنى من أسّس قاعدة الفلسفة ... « أن الله يخلق العلل » ، المستلزمة لوجود معلولاتها ، « وليس بعلّة »

« قلت له : هكذا أعرفه . - قال لى : فاثبت ! »

« فلما شهد ذوق الحلاج بتجريد الحق عن الحقائق والأحوال مطلقاً ، حكم في شهوده أنه الغاية القصوى في مواطن الكمالات الإنسانية . فأعطاه مقامه علماً صحيحاً في منع عليّة ذات الحق والارتباط بينها وبين النوات . ولم يشهد له ذوقه بتحقيق الارتباط بين أسمائه - تعالى ! - والأعيان الخلقية : من حيثية توقف ظهور الأسماء على وجود الأعيان ، ووجود الأعيان على ظهور الأسماء . فشاهد الحلاج ، عند مخاطبه في عالم النور ، أن مقتضى مقام الشيخ تحقيق هذا الارتباط الأسمائى ، الناشئ من مشاهدة الحق والحقائق والوحدة والكثرة معاً ، بلا مزاحمة فأعطاه طيش غلبة الحال ، التى ذهب بها من هذا العالم ، أن يقول له : فاثبت ! زاعماً بأن هذا التحقيق ناشئ من مشهد الفرق الأول ، حيث لم يكن له قدم وذوق في مشهد الفرق الثانى ، وهو مشهد التلوين بعد التمكين ؛ حتى يشهد له ذوقه بجمع الحق والحقائق وظهورهما

بلا مزاحمة ؛ ثم يثبت ارتباط الأسماء بالأعيان الكونية . ولهذا طلب الثبات من الشيخ على القدر الذى شهد به ذوقه وحاله ، مشعراً بأن هذا القدر هو المنتهى : « وليس وراء عبّادان قرية » ! ولم يحكم ذوقه بأن « وراء عبّادان » بحرّاً زائراً ينبغى فيه الغوص إلى لا غاية .

« قلت له : لم تركت بيتك بخرب » ولا جنحت إلى سلم يحفظه عن الخراب ؟ - « فنبسم » مستشعراً بإصابة سهمى الغرض « فقال متمسكاً بما يقتضيه مقامه حالئذ : « لما استطالت عليه أيدي الأكوان » بالمنع والتحجير واستتباعهم إياه في طرق تقليدهم - « حين أخليت » بحكم الانسلاخ القاضى بخلاص لطيفتى من شرك التقييد إلى فضاء الإطلاق ؛ - « فأفنت » أى صرت فانياً عن كل ما ترأى لى في المشاهد النفسية من الرسوم الظاهرة ؛ - « ثم أفنت » عن كل ما ترأى في المشاهد الروحية من الرسوم الباطنة ؛ - « ثم أفنت » عن كل ما ترأى في المشاهد القلبية من الرسوم الجامعة الكونية : فوجدت إذ ذاك البيت مفتقراً إلى التدبير ، وقد حكم المقام على لطيفتى بالسراح والانطلاق - « فأخلفت هرون » - أى الحياة الروحانية المتولدة في البيت من إشراق المرتحل عنه بحكم الانسلاخ ، لتدبر فيه على سنن ما يعطيه حال المرتحل عنه في إشرافه عليه - « فى قومي » - من الجوارح والجوانح والقوى البادية والحاضرة - « فاستضعفوه لغيثى » عن البيت ، وقد انغمروا في لذات الأحوال القاضية برفع التحجير ؛ « فأجمعوا على تخريبه » بابرار نتائج الأحوال بلسان الشطح .

« فلما هدوا من قواعده » القاضية بالتزام التحجير ، « ما هدّوا رددت إليه » من حال الانسلاخ ، « بعد الفناء » - أى بعد فئانى في المشاهد الثلاثة المذكورة . « فأشرفت عليه » بصحوى المفيق ، « وقد حلت به الثلاث » بما هدّوا فيه ، « فأنفت نفسى أن أعمر بيتاً تحكمت فيه يد الأكوان » من القوى الباطنة والظاهرة ، العائدة تحت سؤرة الحال إلى إطلاقها الطبيعي ، النائية في

سراحها عن التزام التحجير ، - « فقبضت قبضتي عنه » - وهى التى تركها فيه للتدبير حالة غيبته عنه : - « فقيل : مات الحلاج »

قال - قدس سره : - لما سمعت منه هذا المقال : « .. عندى ما تكون به مدحوض الحجة » . - ولعلّه... كان يقول له : إن تدبير الخلف عنك فى البيت إنما كان على قدر ما أعطاه حالك فى مرتفأك. والخلل إنما تطرق عليك بما حكمكم عليكم شهودك بعدم الارتباط بين الحق والخلق مطلقاً ، حيث جردت الحق عن الحقائق ، ولم تنظر إلى الارتباط بين الشئون الذاتية فى الأصل . فإن ظهور المفاتيح الأولى ، الكامنة فى غيب الأحدية الذاتية ، بحكم الاشتغال تفصيلاً من الحضرة الإلهية الأسمائية ، - إنما هو مرتبط بوجود الأعيان الكونية على التفصيل ؛ ووجود الأعيان مرتبط بظهور المفاتيح فى الحضرة الإلهية على التفصيل. فلو سرحت فى هذا المشهد (ل) تحققت شهوداً أن مشاعرك هى مواقع نجوم الأسماء ، بل هى الأسماء المشخصة المفصلة فى أعيانها ؛ وعرفت أن لا ظهور لها ولأحكامها التفصيلية إلا بتلك المواقع ؛ وحكمت بالجمع بين الحق والحقائق ؛ ولا أطلقت مطلقاً ولا قيدت مطلقاً ، بل قلت : بالإطلاق فى التقييد وبالتقييد فى الإطلاق . فأخذت بتدبير يحفظ عليك بيتك ولا أنفت عنه . ثم أعطيت فيه حق العبودية كما ينبغي وحق الألوهية كما ينبغي. وجمعت عليك مالك ، وجمعت عليه ماله . ولا زاحمت الربوبية بقولك : أنا ! فكنت من الفائزين ، باغياً غايات الكمال .

« ولذلك ، لما استشعر الحلاج بوقوع هذا التعرض أنصف فى نفسه فأطرق وقال : « وفوق كل ذى علم علم عليم » لا تعترض ! فالحق بيدك : « فركته » فى المسارح البرزخية « وانصرفت » إلى العوالم الحسية !

النص السادس :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ١٤٩ - ١٤٩ ب ؛ Y ورقة ١٤٧ ؛

E ورقة ١٩ - ١١٠ ؛ P ورقة ١٨٨ - ١٨٩ ؛ R ورقة ٣٨ -
 ١٣٩ H صحيفة ٣٢ - ٣٣ ؛ F ورقة ١٢١ - ١١١ ؛ B ورقة ٣١ -
 ١٣٢ ؛ V ورقة ١٣٦ - ٣٦ ؛ S ورقة ٦٧ - ٦٨ ؛
التجليات الإلهية :

« رأيت ذا النون المصرى فى هذا التجلى ، فكان من أظرف الناس .
 فقلت له : ياذا النون ، عجبت من قولك وقول من قال بقولك : إن الحق
 بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل ! - ثم غشى علىّ . ثم أفقت وأنا أرعد .
 ثم زفرت وقلت :

« كيف تخلى الكون عنه ، والكون لا يقوم إلاّ به ؟ - كيف يكون عين
 الكون ، وقد كان ولاكون ؟ يا حبيبى ، ياذا النون ! - وقبلته - أنا الشفيق
 عليك . لا تجعل معبودك عين ما تصوره . ولا تخلى ما تصوره منه . ولا تحجبك
 الحيرة عن الحيرة ! فقل ما قال - فننى وأثبت - : « ليس كمثل شئ وهو
 السميع البصير) ليس هو عين ما تصور ، ولا يخلو ما تصور عنه .

« فقال ذو النون : هذا علم فائى وأنا حبيس ، والآن قد سرح غنى ،
 فمن لى به وقد قبضت على ما قبضت ؟ - فقلت : ياذا النون ، ما أريدك
 هكذا ! مولانا وسيدنا يقول : « وبدا لهم ما لم يخطر على بالهم » والعلم
 لا يتقيد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام . - فقال لى : جزاك الله
 خيراً ! قد أبين لى ما لم يكن عندى وتحلت به ذاتى : وفتح لى باب الترقى
 بعد الموت وما كان عندى منه خير .

« فجزاك الله عنى خيراً ! »

تعليقات ابن سودكين :

« .. سمعت شيخى يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلى ما هذا معناه :
 أما سريان التوحيد فهو قوله - تعالى ! - : « وقضى ربك أن لا تعبدوا

إلا إياه » . وذلك أنه ما عبد — حيث ما عبد في كل معبود — إلا الألوهية ورتب الله تكوين الأسباب عندها غيره أن يكون جناب الألوهية مستهزما . ولذلك ذل الشريك لكونه واسطة إلى الإله ، فبعد عن نسبة الألوهية . فصاحب الشريك أكثر حجاباً وأكثر عذاباً : لأنه أخطأ الطريق المخصوص بنسبة الألوهية إلى من لم يؤمر بنسبتها إليه ، وأخطأ بإضافة الشريك الذي يقربه إلى الله زلنى .

« .! . مهما تصور في قلبك وتمثل في وهمك فالله — تعالى ! — بخلاف ذلك » . — قال الشيخ : وهذا الكلام مقبول من وجه ، مردود من وجه . فرده من كونك أنت الذى تصوره في وهمك وتضعه بتركيبك . وأما وجه قبوله فهو أنه إذا قام عندك ابتداء ، من غير تعمل له أو تفكير فيه ، فذلك تجلّ صحيح لا يصح أن ينكر ولا يرد .

« واعلم أن جميع الأكوان على علم صحيح بالله — تعالى ! — فلا تنطبق إلا عن حقيقة ، ولا يقع فيها غلط أصلاً ، ماعدا الإنسان فإنه كثير الغلط في الألوهية . — فالصور مظاهر من مظاهر الحق . — فلا يصح أن يخلو عنه كون أصلاً . لأنه متى أخليت عنه الكون فقد حددته . ولا يصح أن يكون (الحق) عين الكون فإنه — تعالى : — قبل الكون كان ولا كون :

« فإذا عرفته — سبحانه ! — من هذين الوجهين فهى معرفة الإطلاق التى لا حدة فيها . — فلا تحجبك الحيرة عن الحيرة ! بحيث تقول : قد حرت فيه فلا أعرفه . بل من شرط معرفته (— تعالى ! —) الحيرة فيه ! فقل ما قال ، لما نفي وأثبت : « ليس كمثله شئ » وهو السميع البصير » .

« ثم ذهب ذو النون المصرى إلى أن الترقى منقطع (بعد الموت) . وذلك إنما هو الترقى في درجات الجنة خاصة ، وأما الترقى في المعانى فدائم أبداً . فتعظيم جناب الحق دائم أبداً . وهى عبادة ذاتية عن تجلّ لا ينقطع ولا ينقطع مزيدها . وأما هذه العبادة التكليفية (فـ) هى التى تسقط بسقوط التكليف .

« فانظر كل عبادة تنسب إلى ذلك فميزها . وانظر إلى كل علم ذاتي فميزه . — والله يقول الحق ! » .

كشف الغايات :

« سرى توحيد الألوهية ، على مقتضى : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » ، فيما عبد في كل معبود : فلم يعبد فيه إلا الألوهية التي هي حق الإله . فلا خطأ في عبادة الألوهية ، بل الخطأ في نسبة الألوهية إلى ما ليست بحقه .

« ... رأيت ذا النون المصري ... فقلت له : ... عجبت من قولك ... أن الحق بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل ! وكيف يخلو من الحق كون ولا وجود له إلا بظهوره فيه . فالقائل بالتخلية قائل بالتحديد . فمن قال : إنه — تعالى ! — بخلاف ما يتصور ، فإنما قال به نظراً إلى حقيقة وحقائق تجلياته وإلى جهة تنزيهها مطلقاً . وأما من حيث ظهوره فهو مع كل شيء بصورة ذلك الشيء ؛ فالشيء بدونه لم يشم رائحة من الوجود . فعلى هذا إنما يقال : إن الحق إنما هو بحسب التصور والتخيل ونحوهما !

« وقال — قدس سره ! — : « ثم غشى على » بشهود عظيمة التجلي ، « ثم أفقت وأنا أرعد » بما أثمرته مقارنة القديم بالحادث من غير حجاب . « ثم زفرت » عند شهودي ظهور الحق في الحقائق ووجودها به .

« وقلت : ولا تحجبنيك الحيرة » في التنزيه المطلق « عن الحيرة » في وجوه التشبيه (المقيد) . فقل : « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » — فأدرج التشبيه في نص التنزيه بالكاف ، وأدرج التنزيه في نص التشبيه بتقديم ضمير الفصل ، المفيد للحصر !

« فالترقى من حيث التجليات المختصة بالعبادة التكليفية ساقط بسقوط التكليف .و(أما) ما يختص من ذلك بالتجليات ، المختصة بالعبادة الذاتية التي لا تتوقف على الأمر ، — ف(الترقى) دائم . وهكذا (شأن)

الترقيات المتجددة بتجدد العلم والشهود في المواقف الآجلة والمواطن الجنانية...

النص السابع :

(مظانه في الأصول : W ورقة ٥٠ - ٥١ ؛ Y ورقة ٤٧ ؛ E ورقة ١٠ ؛ P ورقة ٨٩ - ٨٨ ؛ R ورقة ٣٩ - ٣٨ ؛ H صحيفة ٣٤ - ٣٥ ؛ F ورقة ٢٣ - ٢٢ ؛ B ورقة ١٣٥ - ١٣٦ ؛ V ورقة ٣٨ - ٣٧ ؛ S ورقة ٧٠ - ٧١) .

التجليات الإلهية :

« رأيت الجنيد في هذا التجلي فقلت له : يا أبا القاسم ، كيف تقول : في التوحيد يتميز العبد من الرب ؟ وأين تكون أنت عند هذا التمييز ؟ لا يصح أن تكون عبداً ولا أن تكون رباً : فلا بد أن تكون في بينونة تقتضي الاستواء والعلم بالمقامين ، مع تجردك عنهما حتى تراهما . - فخجل وأطرق .

« فقلت له : لا تطرق . نعم السلف كنتم ، ونعم الخلف كنا ! - لاحظ الألوهية من هناك تعرف ما أقول لك . للربوبية توحيد وللألوهية توحيد ، يا أبا القاسم . قيد توحيدك ولا تطلق : فإن لكل اسم توحيداً وجمعاً .

« فقال لي : كيف بالتلافي ، وقد خرج عنا ما خرج ونقل ما نقل ؟ - فقلت له : لا تخف ! من ترك مثلي بعده فما فقد . أنا النائب وأنت أخى . - فقبلته قبلة ؛ فعلم ما لم يكن يعلم . - وانصرفت » .

تعليقات ابن سودكين :

« سمعت سيدى وشيخى يقول ما هذا معناه : اعلم أن لكل اسم من الأسماء (الإلهية) مدلولين : الذات وأمر زائد على الذات ، وهو ما تعطيه خصوصية ذلك الاسم . فالتوحيد الذى ينسب إلى كل اسم هو من حيث إن

جميع الأسماء تدل على ذات واحدة . فتوحيد الأسماء كونهم اجتمعوا في عين واحدة . وأما الوجه الآخر ، فإن الأسماء أعطت بحقائقها أمراً زائداً على معقولية الذات ، كل اسم بحسبه .

» فلما سألت الحنيد أخذ ينظر في توحيد الأسماء من كونها اجتمعت في الدلالة على الذات ؛ وكان حكمها في ذلك حكماً واحداً جامعاً للجميع ، ولذلك تحير لما عورض بالوجه الآخر . وإنما كان له أن ينظر في توحيد الأسماء بالوجه الآخر الذي تعطيه مراتب الأسماء . فكان له أن يقوم في اسم مهيمن على الربوبية ، فمن ذلك الاسم تدرك رتبة الربوبية ورتبة العبودية .

» فكل اسم إنما تتميز مرتبته من الاسم المهيمن عليه . والهيمنة المطلقة إنما هي للإسم الجامع ، إذ جميع الأسماء مستندة إليه . — ولكل اسم توحيد وجمع على هذا التحرير والتحقيق . فالجمع هو من كونها (= الأسماء الإلهية) لها مدلولان : مدلول الذات ومدلول الأمر الزائد الذي ينسب إلى مرتبة الاسم . والتوحيد هو الطرف الواحد ، كما تقدم .

كشف الغايات :

» مقتضى هذا التجلي تقييد التوحيد بالربوبيات الاسماءية : بمعنى أن تطلع على أحدية كل اسم في ربوبيته — وهي لخصوصية ينفرد بها الاسم عما سواه ويتميز — ؛ فعند ذلك تستشرف في تلك الأحدية على جمعه وتوحده ؛ ثم تستشرف على جمع جميع الأسماء في هيمنة الاسم الجامع المتحد بالمسمى ، وهو عين واحدة لها في أحديتها الذاتية أيضاً توحيد ، و (لها) من حيث اتحاد الأسماء بها جمع . — فافهم !

» رأيت الحنيد ... فقلت له : لا يصح أن تكون عبداً . إذ الحكم في التوحيد للحق ووجوده : فأنت به لا بنفسك . فأنت في الوجود ولا أنت . فكيف تتميز في توحيد الوجود عنه ؟ » ولا يصح أن تكون رباً — فإن لك

في حضرة بطونه العلمي حقيقة ، ولحقيقتك فيها حكماً ، ورشاً عليها بحسبها
رشاش الوجود الوجداني ؛ وذلك الحكم قاضٍ بكونك مربوباً لأرباً .
« فلابد لك » عند هذا التمييز « أن تكون في بينونة » وسطية « تقتضي
الاستواء » بين شهود الحق والعبد معا ، بشرط التمييز بين المشهودين من غير
مغالبة ومزاحمة ؛ — « وتقتضي » أيضاً « العلم بالمقامين مع تجردك عنهما » —
يعنى أن لا تكون إذ ذاك رباً ولا عبداً : فإنك إن تقيدت بالربوبية تحقيقاً
انحصرت فيها فامتنع تقيدك حالئذ بالعبودية ، وبالعكس أيضاً كذلك . فإذا
انطلقت عن القيد وتجردت عنهما أشرفت باستوائك على الطرفين وميزت
بين المقامين ، ورأيت الرب رباً إلى لا غاية ، والعبد عبداً إلى لا غاية .
ولذلك قال — قدس سره ! — : « حتى تراهما » — أى ترى الحق ممتازاً
عن العبد والعبد عن الحق ، من غير اتصاف كل منهما بصفات الآخر ،
كما هو مقتضى المنازلة .

« فكأنه — قدس سره ! — يقول : أن لا توحيد مع شهود هذا
التمييز . فإن إطلاق التوحيد الأحدي قاضٍ بسقوط السوى عن العين ، وعين
العبد في البينونة ثابتة معها مشهودة . ولا جمع أيضاً . فإن مقتضى الجمع
خفاء حكم التميز بين أفرادها ، أوبقاء آحاده بلا عدد وكثرة . والتمييز بين الرب
والعبد والمقامين ، من حيث كونهما طرفي البينونة ، ظاهر محقق فيها . وبقاء
العدد والكثرة فيها أيضاً مشهودة . — فافهم !

« ولذلك قال — قدس سره ! — : « فخجل (الجنيد) وأطرق حيث لم
يجد تخليص حكم توحيده عن الشبه . — « فقلت له : لا تطرق ! نعم السلف
كنتم » حيث مهدتم الطريق بآداب إلهية وزوجانية موصلة إلى المطالب
الغائبة ، الكامنة في بطائن الاستعدادات ، المتهياة للكمال . — « ونعم الخلف
كنا » حيث تأسيسنا في مناهج ارتقائنا بكم تأسيساً به ظهرت لنا ودائع استعداداتنا
فظفرنا فيها بما يغنيكم في الآجل ولم تف أعماركم لتحصيله في العاجل .
« فالآن ، « إلحظ الألوهية من هناك » أى من لدن حصولك في البينونة

القاضية بالاستواء ، « تعرف ما أقول لك » في أمر التوحيد وثبوته ، مع وجود التمييز المذكور — فاعلم أن للرب الذى هو أحد طرفى الينونة ، توحيداً ذاتياً مطلقاً لا يتوقف حصوله على الغير أصلاً ، ولا تقابله الكثرة والعدد فتزيله بحكم المغالبة والمزاحمة . فالرب من حيثية هذا التوحيد إحدى الذات ، ولو ظهر بالأسماء المختلفة والصفات والمراتب والمظاهر ، وتنوع ظهوره بها وفيها . فلا يطلب هذا التوحيد ما يسمى غيراً ، ولا يستند إلى الحق ، من هذا الوجه ، شىء من ذلك .

« للربوبية توحيد وللألوهية توحيد » . إذ الألوهية اسم مرتبة جامعة تعينت فيها حضرة الوجود الحق بشأن كلى حاكم على شئونه الحمة القابلة منه أحكامه وآثاره . والحكم يستلزم ثبوت المحكوم لا وجوده . فالألوهية تستلزم ثبوت المألوه لا غير . — والربوبية اسم مرتبة جامعة تعينت فيها حضرة الوجود بشأن مؤثر فى الشئون القابلة منه فيض الوجود . والتأثير يستلزم وجود المؤثر فيه فى الخارج فلكل من هاتين المرتبتين توحيد يخصه ، وجمع يمتاز به عن غيره .

« يا أبا القاسم ، قيد توحيدك » = فإن توحيدك مقيد بخصوصية اسم هو رب استعدادك الأصلى . — « ولا تطلق » = فإن التوحيد المطلق ذاتى للحق ، فلا ذوق لك فيه ، وما للاستعدادات إلا التوحيد الأسمائى . —

« فإن لكل اسم إلهى أو ربانى » « توحيداً وجمعاً » = إذ لكل اسم مدلولان : ذات المسمى والمعنى الزائد عليها . فالأسماء متحدة بالذات المسماة بها ، فاتحادها بها هو طرف توحيدها جميعاً ؛ والتوحيد هو الطرف الواحد . ولكل اسم أحدية يمتاز بها عن الأسماء : (وهذه الأحدية) هى توحيدها . وأما جمعه فهو اجتماع الأسماء على المسمى المتحد به ، فإن المجتمع على شىء متحد بشىء (هو) مجتمع على ذلك الشىء . — فافهم !

« فقال لى : كيف بالتلافى ؟ فقلت له : لا تحف ! أنا النائب » فى تحصيل ما فاتكم لكم ؛ — « وأنت أخى » من صلب المقام

المحمدى الذى هو أصلنا ... « فقبلته ... وانصرفت » = فكأنه - قدس سره ! - كنى عن مواجهة مرآة نفسه مرآته ، من باب : « المؤمن مرآة المؤمن » ، - بالقبلة . ولذلك طالع الجنيد فى مرآة أخيه المطلوب الفائت عنه مشاهدتها . فعلم شهوداً ما لم يكن يعلم من قبل فإن مرآته - قدس سره ! - إذ ذاك كانت موقع التجلى الإلهى الأحدى الجمعى . فشاهد فيها ما تحسر على فوته عنه . وفتح له بحكم الوراثة السيادية المحمدية باب شهود كل شىء فى كل شىء . فصار - رحمه الله ! - فى البرازخ دائماً الترقى . - والله ! أعلم .

الفصل الحادي عشر

EXPERIENCE ET GNOSE

CHEZ IBN 'ARABI

par Louis Gardet

EXPERIENCE ET GNOSE CHEZ IBN 'ARABI

par Louis Gardet

L'oeuvre de Muhyi al-Din Ibn 'Arabi se présente d'abord comme une grandiose vision de la «Réalité». Mais ce serait la trahir que d'en faire un système philosophique. Il ne s'agit point là d'une philosophie qui aurait intégré des résonances ou des expériences mystiques. Il s'agit d'une gnose sapientiale que commande une expérience spirituelle, qui n'est accessible en sa texture même que par le recours à une expérience.

Je dirai, à titre de références : on peut parler, certes, d'une «mystique avicennienne», en ce sens que la grande synthèse philosophique d'Ibn Sinā se prolonge, au sommet du discours, en une saisie intuitive d'ordre proprement intellectuel (et transpose alors, quelque peu indûment, des traditions *ṣūfies* en langage avicennien); on peut parler, à meilleur titre, d'une «mystique plotinienne» qui oriente et parachève, tout au long des **Ennéades**, les analyses discursives et la contemplation philosophique elle-même. Il reste que Plotin et Ibn Sinā sont avant tout des philosophes; mais que la philosophie du premier se dépasse (et en un sens s'abolit), selon sa ligne propre, un certain type d'expérience mystique; et que le second entend intégrer, dans les cadres mêmes de sa philosophie, une démarche spirituelle d'intériorisation.

Ce n'est pas ainsi que procédera Ibn 'Arabi. Ce que l'on pourrait appeler sa philosophie est éminemment la transcription, en termes communicables, d'une foncière expérience d'unification et d'identité. A coup sûr, c'est premièrement à la foi musulmane par lui professée, et secondairement aux influences néoplatoniciennes assumées par des lignes multiples de pensée islamique, que cette transcription devra de s'organiser autour des rapports de Dieu et du monde,

mettra à Ibn 'Arabi d'assumer en cette représentation les affirmations monothéistes de sa foi musulmane, d'y transposer des modes hellénistiques ou iraniens de pensée, et jusqu'à certaines conclusions dialectiques de la science du **kalām**. Je songe par exemple au «Dieu, seul Etre et seul Agent» ash'arite, et à la pure (mais réelle) valeur de «reflet», d'«ombre» (**ẓill**), reconnue par Muhyi al-Din au «monde des formes». J'y reviendrai.



Parmi les ouvrages en langues occidentales consacrés à Ibn 'Arabi, il en est trois qui peuvent évoquer, mais très différemment, cette difficile rencontre de l'expérience intérieure et de sa transcription conceptuelle. Je les situerai rapidement.

1.— C'est moins à l'expérience en sa teneur ultime qu'aux cheminements de l'expérience que s'est attaché Miguel Asín Palacios en son ouvrage célèbre et déjà ancien. (2) Ce faisant, il a le mérite de mettre en lumière les valeurs d'ascèse, les méthodes d'oraison, la méfiance et le dépassement des «charismes», l'analyse psychologique de l'extase et de ses limites, dont est jalonnée toute la démarche spirituelle du mystique andalou. C'est un précieux travail de dépouillement des textes auquel s'est adonné M. Asín. Et ce qu'il nous livre, c'est en quelque sorte la phénoménologie d'une recherche de l'Absolu, telle que l'exprime la foi dans le Dieu Un et que l'orientent les traditions **sūfies**.

Faut-il dire que c'est précisément ce point de vue phénoménologique (non voulu comme tel, d'ailleurs, on peut le regretter) qui conduisit Miguel Asín à valoriser les possibles rapprochements ou rencontres avec la spiritualité chrétienne ? Je ne dis pas que ces rapprochements soient sans objet, encore que je mettrai volontiers «en parenthèse» toute question d'influence directement reçue. Je dis qu'ils vont rarement jusqu'à la nature de l'expérience prise en elle-même, et qu'ils risquent de masquer l'originalité et la spécificité du témoignage d'Ibn 'Arabi. Ces analyses trop uniquement comparatives des cheminements et des méthodes nous laissent sur notre soif ; et ce qui y est dit de l'«ésotérisme» (3) ne nous aide guère à pénétrer la gnose sapientiale des **Futūhāt** ou des **Fusūs**. Au

surplus, si des schèmes comparatifs étaient à établir entre l'expérience mystique d'Ibn 'Arabi et des mystiques de chrétienté, il faudrait les demander, selon moi, non point à l'école carmélitaine, mais à un Maître Eckhart et à sa famille d'esprits. Nous en verrons mieux la raison en conclusion de cet essai.

2.—Ce sont des analyses très poussées et très loyales que nous présente M.A.E. 'Affifi dans **The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul'Arabi** (4). L'ouvrage date de 1939 déjà mais c'est peut-être la plus consciencieuse investigation qui nous ait été donnée de la **pensée** de Muhyi al-Din sur Dieu et le monde, et les rapports de Dieu et du monde. Les structures philosophiques y sont mises en lumière; et le remarquable chapitre II, consacré à la «doctrine du Logos» est particulièrement éclairant du triple point de vue ontologique, mystique et «mythique», - au sens où le mythe de l'Homme Parfait est pour Ibn 'Arabi la transcription, dans le monde intermédiaire des Symboles, **mithāl**, de la Réalité cachée, **Haqiqa al-haqā'iq**: (5) M. 'Affifi en outre a su reconnaître l'importance de ce qu'il appelle l'«empirical psychology» de son auteur, et le rôle central qui y revient à la créativité de la fonction imaginative. (6)

Le seul regret que suscite la lecture de ce livre vient non point de la très sûre analyse des textes d'Ibn 'Arabi, mais d'un recours trop fréquent à une problématique qui leur est étrangère. Tout au long de l'ouvrage, il est comme entendu que la vision du monde du mystique de Murcie est une vision panthéiste. Il est vrai que M. 'Affifi ne semble point considérer ce panthéisme comme contraire à l'enseignement coranique, mais plutôt comme l'une de ses possibles lignes de force : ce qui suffirait déjà à nous prouver qu'il y a malentendu et ambiguïté sur le terme même de «panthéisme».

Mais plus profondément, il semblerait que c'est pour n'avoir pas dégagé l'interaction constante de l'expérience vécue et de sa formulation ontologico-cosmique que M. 'Affifi en vient à buter sur une systématique trop arrêtée. Ce n'est aucunement la solution philosophique d'un problème philosophique qu'il faut chercher chez Ibn 'Arabi; mais bien la transcription, selon des cadres de pensée

et de la dialectique sans cesse reprise de l'Un et du multiple. Elle est non moins dépendante de la tradition *ṣūfīe* antérieure, voire de la problématique du **'ilm al-kalam**. Foi musulmane, enseignement du Qur'ān et de la **Sunna**, interprétations tantôt avicennisantes, trantot proprement bâtinies (*ismā'īliennes*) de l'émanatisme plotinien ; prises de position que seuls peuvent expliquer les témoignages vécus et les élaborations théoriques d'écoles *ṣūfīes* s'étendant sur plusieurs siècles déjà : il faut garder tout cela présent à l'esprit si l'on veut saisir le **background** culturel où s'enracine l'œuvre d'Ibn 'Arabi. Mais, par delà le revêtement verbal, cette œuvre est vivifiée, en sa portée la plus profonde, par la sève d'une expérience totale, à la fois intellectuelle et affective, informée par un amour ontologique émané de la Source de l'être, et qui y remonte. Et c'est alors, dans le prolongement même de l'expérience, que Muḥyi al-Dīn, grand poète et écrivain, utilise mais transmue tout un passé religieux et culturel pour s'élever à une vision intuitive, vision géniale et qui ne peut s'expliquer que par son génie même.

Cette expérience, je n'ai point l'ambition de l'évoquer ici en son ineffabilité vécue, ni même d'en cerner les composantes. Son analyse exhaustive relèverait, je l'avoue, de plus grands spécialistes d'Ibn 'Arabi que je n'ai l'ambition de l'être. Trop de textes d'ailleurs sont encore à dépouiller : soit dans leur teneur propre, soit dans les figures (**mithāl**) qui, à la fois, en révèlent et en voilent le sens. Car il s'agit de bien autre chose que d'un langage volontairement (ou artificiellement) imagé. Il s'agit de percées dans ce Monde des Symboles (**'ālam al-mithāl**) et du « songe vrai », qui est le Monde de l'Imagination transcendante, **khayāl** (1) (voir notes à la suite du texte p. 369), monde intermédiaire, qui relaie en quelque sorte et unit le Monde du Mystère absolu (**ghayb**) ou de la Présence essentielle, **al-ḥadra al-dhātīyya**, et le Monde visible et sensible (**'ālam al-shahādāt**).

C'est aussi une **ḥadra**, une Présence - ou « Dignité » (H. Corbin) - qui fait de l'Imaginaire un pouvoir évocateur, on pourrait dire créateur, et l'habilité à projeter l'expérience vécue sur la représentation ontologique et cosmogonique du monde. C'est elle qui per-

monothéiste, d'une expérience d'unité vécue comme au delà de toute donnée conceptuelle. Ce n'est point avec les affirmations des grands **systèmes** panthéistes qu'il convient de confronter Ibn 'Arabi, mais là encore avec les témoignages des «mystiques de l'Unité», un Plotin, un Ibn al-Fārīd, un Eckhart, et avant tout peut-être tel grand Védāntin. Il reste que cette expérience, Ibn 'Arabi l'a sans cesse je ne dirai pas conceptualisée (ce serait impossible), mais transposée en valeurs conceptuelles, tantot affirmatives, tantot négatives, tantot les deux à la fois. Souvent cette transcription est cela seul qui pourra nous permettre, non de revivre sans doute, mais de saisir intuitivement la teneur de l'expérience. Et je crois que, de ce point de vue, les analyses de M. 'Affifi restent des points de repère assurés.

3. -- Que la vision du monde de Muhyi al-Din ne soit point panthéiste est au contraire l'un des **leit-motiv** de M. Henry Corbin (7). Ils s'élève même à plusieurs reprises contre l'appellation de «monisme» habituellement attribuée à la **wahdat al-wujūd** l'«Unité de l'Être». Et l'on sait que si la **wahdat al-wujūd** ne fut point enseignée **ex professo** par Ibn 'Arabi, elle ne s'origine pas moins en maints développements de ses œuvres majeures, et devint l'un des thèmes explicites de ses successeurs et disciples. Ce n'est pas le lieu de discuter sur ce qu'il faut entendre par ce «monisme existentiel» (opposé au «monisme testimonial» d'un Hallaj), par lequel Louis Massignon définissait le ṣūfisme d'Ibn 'Arabi (8). Disons seulement que «monisme» ici ne veut point dire «panthéisme», et peut au surplus, pour éviter toute ambiguïté inutile, céder la place à «Unité», - de l'être ou de l'existence.

Le remarquable ouvrage de M. Corbin est une approche de l'expérience mystique qui fut celle d'Ibn 'Arabi, beaucoup plus directe que les analyses phénoménologiques d'un Asín Palacios ou philosophiques d'un 'Affifi. Il la saisit en son dynamisme même, et constamment revêtue de la gnose, de la «théosophie», qui semble faire corps avec elle. L'intuition centrale est celle du pouvoir créateur de l'Imagination (**khayāl**) (9), - en Dieu, et en ces «ombres» privilégiées de Dieu que sont les gnostiques (**'arīfūn**). Les pages 137-145 en sont l'un des points culminants, l'une des clefs si l'on veut. Mais

c'est tout au long du livre que se poursuit l'effort pour cerner la «vision théophanique» du Seigneur, où se consomme l'unité vécue non de «deux être différents, hétérogènes, mais [d'] un être se rencontrant avec soi-même (à la fois **un** et **deux**, une bi-unité, ce que l'on tend toujours à oublier)» (10). C'est l'unité bi-polaire Dieu-Créature, **ḥaqq-khalq**, à la fois «dialogue» et «identité». Nous sommes ici au cœur de l'expérience unificatrice d'Ibn 'Arabi, conceptualisée selon les références et les exigences de la foi dans le Dieu Un et son Mystère inaccessible.

Une question cependant reste en suspens. L'authenticité de l'expérience prouve-t-elle la vérité de sa conceptualisation? La gnose sapientiale dont la revêt Ibn 'Arabi est-elle donnée dans l'expérience même, si bien que récuser celle-là en viendrait à récuser celle-ci? Ou l'expérience peut-elle être reconnue authentique sur le plan qui lui est propre, sans que soit pour autant prouvée l'«objectivité» de la vision du monde et de Dieu qui l'orchestre? Certes, cette vision est, pour Ibn 'Arabi, comme l'expression adéquate de sa quête spirituelle en ses réalisations les plus hautes. Mais les concepts et les symboles mêmes qu'elle met en oeuvre ne restent-ils pas commandés par la rencontre de l'expérience vécue et de la volonté d'être fidèle à un ensemble de schèmes préalablement donnés?

* * *

De très grands *ṣūfis* ont avant tout chanté ou décrit leur expérience spirituelle. La transcription qu'ils en donnent y réfère immédiatement, et permet d'en dégager la spécificité, à l'occasion les limites, et les richesses. Cela est particulièrement vrai des premiers siècles, *ṣūfis*, si divers que puissent être les moyens formels mis en oeuvre, et le terme de l'union atteint. Je songe, entre autres, à Rābi'a al-'Adawiyya, à Abū Yazid al-Bisṭāmī, Junayd, Ḥallāj. Et en combien de «livres d'étapes» (**manāzil**), la langue et la syntaxe arabes se sont-elles révélées d'admirables instruments de précision pour analyser soit les «demeures» acquises (**maqāmāt**), soit les «états» spirituels (**ahwāl**) éprouvés comme reçus. C'est encore une description réflexive de sa propre démarche, mais largement orchestrée

par les hyperboles de l'expérience poétique, et dans la ligne déjà de l'Unicité de l'Etre, que nous livrent les beaux poèmes de 'Umar Ibn al-Fārid.

Entre cette expression (quasi) directe de l'expérience, et la gnose d'Ibn 'Arabi, peut-être pourrait-on citer le cas mixte d'un Niffari, qui nous conte, lui aussi, ses dialogues avec le Seigneur et ses visions, mais qui parfois (assez souvent) aime à leur donner un revêtement symbolique et hermétique. La prédilection d'Ibn 'Arabi pour Niffari (et pour Tirmidhi) est ici significative.

Ibn 'Arabi en tout cas, et jusque dans les confidences les plus intime du **Tarjumān al-Ashwāq** (11), nous introduit dans un monde de symboles et de gnoscs, qui suggèrent sans la définir l'expérience réalisatrice, et que l'expérience réalisatrice pro-jette en quelque sorte dans l'existence. Et ce monde pour Ibn 'Arabi est bien l'évocation la plus approchée possible de la Réalité des réalités, inatteignable en son Essence absolue. Car l'expérience intérieure pour lui n'a pas seulement valeur psychologique, même au plus profond et au plus secret de l'âme. Elle a valeur probatoire et «créatrice», - elle révèle ce que l'«apparent» le **zāhir**, dissimule, elle atteint derrière l'apparence une vérité secrète, **bātin**, de par le pouvoir suprêmement intuitif de la fonction imaginative. Si bien que ce «mystique» se présente, dans l'histoire de la culture, comme un penseur puissant, créateur non certes d'un système philosophique enclos sur lui-même, mais d'une vision des choses dont la cohérence lui est assurée par l'incessante vérification de la démarche spirituelle qui lui est propre. On peut dire que par là Ibn 'Arabi a su mener à bien une entreprise dont ses lointains successeurs (je ne parle pas d'influences historiques) du grand romantisme allemand, les Novalis, les Fichte, rêvèrent, et qu'ils chantèrent selon des modes parfois étrangement consonants aux pages les plus suggestives des **Futūḥāt**.

S'il me faut résumer en quelques lignes - au risque, certes, de la trahir - cette gnose vécue, je redirai après bien d'autres que son intuition centrale me paraît être le caractère tout théophanique du

monde «créé». La création est issue d'un «désir» (**shawq**) de Dieu pour se manifester Lui-même à Lui-même (12). Elle s'opère en quelque sorte en deux (ou trois) temps : tout d'abord, l'effusion d'une Nuée (**'amā**) indifférenciée (**musawwi**), miroir encore obscur, réceptacle des Essences archétypales ou Images divines; puis le monde des formes, ou plutôt les deux mondes intelligible et sensible, où s'irradie (**tajallā**) la splendeur des Noms divins, où culmine l'Homme Parfait (**al-insān al-kāmil**), miroir poli où Dieu se contemple, s'aime et se dit à Lui-même.

Cet amour de Dieu pour Lui-même signifie donc son amour pour les formes qui Le manifestent, et par là l'amour de celles-ci pour leur Source. Par ce double **et unique** mouvement d'amour, les essences cachées derrière les formes peuvent remonter jusqu'en la Nuée primordiale (mais non jusqu'en l'Essence absolue) où elles entendent le **kun** («sois») (13) de leur Seigneur (14), qui les pose dans l'être. Toute forme qui disparaît du monde sensible se transmue dans le monde intelligible, et les formes du monde sensible sont le reflet des formes du monde intelligible : telle est la racine du pouvoir créateur et réalisateur de l'Imagination transcendantale, attribut divin, Logos suprême, auquel répond le pouvoir de cette Image de Dieu qu'est l'Homme Parfait. Et tout homme spirituel, dans son retour vers la Source des lumières, en vient à «réaliser» cette identité d'au delà de toute forme, de tout le chatoiement des formes. Macrocosme ou «Grand Homme» (**al-insān al-kabir**) et microcosme se répondent (15) et se fondent en la Réalité muhamadienne (**al-haqīqa al-muhammadiyya**) qui est Verbe de Dieu, lieu des suprêmes archétypes et des formes angéliques, ce **barzakh** qui sépare et lie à la fois le mystère de l'Essence absolue, inommée et inatteignable, et le flamboiement des essences relatives qui la manifeste.

Ici donc, ontologie et comogonie se rejoignent, et fulgurent en théophanie. C'est cette théophanie dont le gnostique, l'initié; (**'arif**); doit revivre en lui-même l'éblouissante certitude : le monde alors lui apparaîtra comme «l'ombre de Dieu» (**zill Allah, zill al-haq**) (16). «Et c'est de la sorte que l'Être s'attribue au monde». A l'Unité essentielle répond l'Unité du multiple (**ahadiyya al-kathra**) (17).

L'angoissante aporie philosophique de l'Un et du multiple se résout en un dialogue de la Réalité et de son Ombre, du Mystère caché et du Manifesté, et, au sein du Manifesté même, entre le Seigneur et son serviteur, Dieu et l'homme, Dieu-Créature, **ḥaqq-khalq**. Cette «bi-unité», selon l'expression de M. Henry Corbin, ne se dialecticise que pour perdre toute détermination en l'Essence absolue, et ne se rétracte en l'absolu du Mystère que pour se différencier dans le monde des formes en un dialogue amoureux de soi à Soi. - Tel sera bien l'enseignement, mais formulé sous un mode hautement poétique, qui sera donné au mystique dans le prologue du **Tarjuman**, par une Forme du monde des Symboles, cette Sagesse (**ḥikma**) «du pays de Rūm» et qu'Ibn 'Arabi appelle «de Jésus» (**'isawīyya**), figure typifiée de la jeune iranienne, fille de son **shaykh**, surgie un soir au pied de la Ka'ba. Les «fidèle d'amour» (trad. Corbin) dont elle célèbre la certitude illuminée ne sont tels que par cette unité, cette identité qui va du «je» au «toi» et du «toi» au «je», dans une alternance de contemplation créatrice et de vision contemplée, où le **pathos** devient à la fois théopathique et théophanique.

Ce n'est pas une explication rationnelle des rapports de Dieu et du monde qu'Ibn 'Arabi entend nous apporter. C'est l'expérience même de cette alternance d'unité vécue et de dialogue pâti qu'il projette en une vision triadique du monde des formes sensibles, du monde des Symboles, du monde du Mystère latentes, - mondes qui se répondent et se diversifient, mais se créent et se recréent l'un l'autre. Certes, il reste débiteur de l'expérience et du vocabulaire ḥallāgiens; mais la différence radicale est que l'expérience de Hallāj est une expérience **d'union** mystique, celle de Muḥyi al-Dīn une expérience d'**unité**, mystique (18) et ontologique tout ensemble. Et telle est sans doute la signification la plus profonde de la célèbre critique de Hallāj par Ibn 'Arabi que nous trouvons à la fin des **Futūḥāt** et dans les **Tajalliyāt ilāhiya** (19). L'un comme l'autre a entendu l'appel du grand **tawḥīd** de l'Islam, de grande proclamation d'Unité. Mais tandis qu'il s'agit pour Hallāj, de la présence du Témoin (Dieu) dans le cœur fidèle où Lui-même proclame son Unité, il s'agira pour Ibn 'Arabi de l'unité d'Être entre l'Essence divine (**lāhūt**) et son «Ombre» d'humanité (**nāsūt**), à réaliser par

delà le dialogue. L'«Homme Parfait» peut alors dire, comme Dieu Lui-même, «je suis Dieu» : locution théopathique (**shath**) qui, pour Ibn 'Arabi est celle de Bistāmi, mais non point de Hallāj (20). L'expérience mystique ici commande une ontologie, mais n'a sa réalité même que par l'ontologie qu'elle commande.

Je voudrais, pour illustrer cette dernière remarque, insister sur deux mots clefs (entre bien d'autres) du vocabulaire d'Ibn 'Arabi : **wujūd** et **fanā**.

Les disciples et successeurs d'Ibn 'Arabi verront dans la **wahdat al-wujūd** la meilleure définition possible de la perspective ouverte par le Maître. La traduction la plus obvie, nous l'avons indiqué déjà, est «Unicité de l'Être». Mais nous devons prendre garde ici à ne pas l'entendre d'abord sur un plan notionnel d'analyse métaphysique. De ce point de vue, je serais d'accord avec M. Corbin pour dire que la cosmogonie d'Ibn 'Arabi est tout autre chose en effet qu'un «système» moniste.

Wujūd, dans le lexique de la **falsafa**, veut dire à la fois, au gré du contexte, «être» ou «existence». Mais, par le sens même de la racine **wjd**, il connote très directement l'idée de «rencontre», «être là», «présence existentielle». Or, selon une remarque de M. 'Osmān Yahya, nous pouvons dire que le terme **wujūd** revêtit chez Ibn 'Arabi comme une triple acception :

(1) Sur un plan d'ordre **cosmogonique**, il gardera le sens actif du **maṣḍar**, et sera souvent un quasi synonyme de **ījad**, «existentia-lisation». Il sera alors mis en regard du Commandement divin (**amr**), de la Parole divine, du **kun** («sois !») réalisateur. L'épi-phanie (**mazhar**) des Noms divins dans les formes sensibles déterminées sont le **wujūd** qui fait «être là» leur radiance (**tajalli**) exprimée.

(2) Sur un plan d'ordre **ontologique et épistémologique**, Ibn 'Arabi distinguera : (a) l'être conditionné, **al-wūjud bi l-shart**,

monde du **takwīn**, des apparences périssables, monde du temps, de l'espace, de la matière; (b) l'être que l'on peut dire négativement inconditionné, **al-wūjud bi l-shart lā...**, qui est celui de l'universel logique dans la pensée qui le pense; et enfin c) l'être absolument inconditionné, **al-wūjud lā bi l-shart**, celui de l'Essence absolue (**dhāt mutlak**), que les essences conditionnées épiphanisent et expriment.

(3) Sur le plan de l'expérience mystique, **wūjud** sera l'existentialisation d'une **rencontre**. Il reprendra les connotations hallāgiennes de **shuhūd** et de **wajd**, mais entendra les prolonger en quelque sorte par une réplique du sens cosmogonique. **Wujūd** sera «la rencontre de Dieu au moment même de l'extase **wajd**» (O. Yahya), mais ce sera aussi la coïncidence absolue de la Réalité et de l'«ombre» créée, le dévoilement de la Réalité comme «coïncidence des contraires», le «Créateur-Créature», expérimenté dans la trans-unité des Formes sensibles, du Logos proféré, du Mystère caché.

Et ainsi, l'«Unité de l'Etre» est d'abord une expérience de transparence de soi à soi; expérience, par voie conceptuelle négative, du «fond de l'Etre», de l'acte premier d'existence saisi par l'abolition de ses limites en sa Source et Origine. C'est le désir, l'amour ontologique de l'être déterminé (et donc relatif) pour sa Source, en sa totale coïncidence avec le «désir» (ontologique) de la Source pour la détermination qui l'exprime à Elle-même, «En réalité, écrit M. H. Corbin, l'être qui soupire de nostalgie (**al-mushatāq**) est **en même temps l'être vers qui sa nostalgie soupire (al-mushtāq il-ayhi)**, bien qu'il soit autre que lui quant à la détermination concrète (**ta'ayyun**)» (21). Si l'on transpose cette expérience dans le lexique coranique du **ḥaqq** et du **khalq**, on peut comprendre dès lors la portée de l'enseignement des **Fuṣūṣ** : «Ce qu'il y a en réalité, c'est le Créateur-Créature (**ḥaqq-khalq**), créateur sous une dimension, créature sous une autre, mais le tout concret est un seul tout (...). Il est à la fois ce qui se montre (**mutajalli**) et ce à quoi il se montre (**mutajallā lahu**)» (22).

Le **wujūd**, activement pris comme coïncidence des contraires,

confluence existentielle de la Réalité et de son «Ombre», suppose une série progressive vécue de dépassements des apparences, non point leur annihilation absolue, mais le dévoilement du Manifesté en ses manifestations concrètes, et la manifestation s'abolissant comme telle en se réalisant dans le Manifesté. Tel sera le terme de la progressive avancée dans le **fanā'**, que l'on peut transcrire, à des niveaux différents, comme un acte d'abolition de l'acte, une discrimination du relatif et de l'absolu.

Fanā' ne doit jamais s'entendre seul, hors de tout contexte, mais selon une mise en dialectique d'abord avec lui-même, ensuite avec son «corrélatif d'opposition» (**muqābal**), la «pérennisation en...» (**baqā'**). Avec lui-même : **fanā' 'an, ... bi...**, «abolition de ... en...»; en **muqābal** avec **baqā'** : à chaque stade de **fanā'** répond une «pérennisation», qui appelle à son tour une nouvelle «abolition» (de ... en ...), pour une nouvelle pérennisation. Et ainsi jusqu'au stade suprême où est expérimenté, «réalisé», par le gnostique, par delà toute détermination, l'identité **ḥaqq-khalq**, en son double (et unique) mouvement de dialogue et d'unité.

On peut, en leur donnant parfois une interprétation plus large, reprendre ici les sept moments successifs, fort bien dégagés par M. 'Affifi (23). Je les résumerai ainsi :

1) «Abolir» (**fanā'an**) les qualifications morales et juridiques des actes «dans» (**bi**) la «vue» constante de l'omniprésence de Dieu, qui est le Bien absolu.

2) «Abolir» l'attribution de l'acte lui-même à l'homme comme **sujet**: C'est la problématique traditionnelle du **'ilm al-kalām** qu'Ibn 'Arabi rejoint ici. Mais il rejette aussi bien la thèse mu'tazilite de «l'homme créateur de ses actes» que la thèse ash'arite du **kasb**, attribution juridique à l'homme des actes créés en lui par Dieu. L'affirmation ash'arite «Dieu, seul Agent», est prise à la lettre : en tout acte accompli dans le monde «ombre de Dieu», le mystique reconnaît que Dieu seul agit.

3) «Abolir» (**fanā'** 'an) tout attribut et qualité périssable **bi l-haqq**, en Dieu. Il ne s'agit pas seulement de voir Dieu par Dieu et en Dieu, mais de Le voir par l'œil même de Dieu. Et c'est Dieu alors qui entend et voit par l'ouïe et l'œil de son serviteur. Jusqu'ici étaient en présence le sujet qui voit, l'acte de voir, l'objet contemplé. A ce troisième stade, l'acte de voir s'abolit en son Objet. Rares, ajoute Ibn 'Arabi, sont les mystiques qui y parviennent; lui-même n'en a point rencontré (24).

4) «Abolir» sa propre essence (**dhāt**) empiriquement prise **dans** l'unique Réalité subsistante, Essence réelle de toute chose.

5) «Abolir» de la même façon avec son propre moi empirique, le monde entier des apparences et des reflets.

6) «Abolir» l'acte même d'abolition **en** l'Objet du **haqā'**. Depuis le troisième stade, restaient en présence le sujet qui voit et l'Objet contemplé. Ici, le sujet comme sujet s'abolit, seul l'Objet demeure, qui est à la fois le Contemplé et Celui qui contemple (25).

7) «Abolir» enfin les relations mêmes de Dieu avec le monde. Il n'y a plus d'«Objet» contemplé. Il n'y a qu'un suprême Sujet, qui est Un en Lui-même et en ses manifestations. Ici, pour Ibn 'Arabi se consomme l'Unité de l'Etre.

Cette démarche est un progressif passage du **shirk** («donner de associés à Dieu») à un **tawhīd**, à une Unité toujours plus rigoureusement vécue. Attribuer à l'homme comme sujet irréductible la qualification morale de ses actes, et ses actes mêmes, est du **shirk**; et de même se former une «idée» de Dieu; c'est du **shirk** encore que de se distinguer soi-même, dans l'acte de contemplation, comme une «essence» réelle; et de distinguer l'Etre absolu de l'Etre manifesté. Mais tout serviteur de Dieu, à coup sûr, ne peut s'élever jusqu'à cette complétude d'Unité. Il en est beaucoup qui restent à des stades intermédiaires de **fanā'**. C'est alors que la puissance imaginative, projetant dans le monde des Symboles tel ou tel attribut de Dieu, et transcendant, par là même, la tentation de **shirk**, «créée»

en quelque sorte **son** Dieu : «Dieu de la croyance» (**al-haqq al-i'tiqādi**) (26), qui n'est pas Réalité ultime, mais qui est réalité cependant. Celui qui voit et sait, reconnaîtra sous cette image de Dieu une manifestation limitée, une ombre projetée du Mystère ineffable. L'ombre sera plus ou moins obscure, ou plus ou moins lumineuse, selon que le regard de l'adorateur sera plus ou moins apte à se perdre dans le Regard de Dieu. Mais toujours, par sa propre réalité cachée, elle signifiera, même de loin, l'unique Réalité.

Tel est le sens de ce qu'on a pu appeler indûment le «synchrétisme» d'Ibn 'Arabi. Je songe, par exemple, aux vers très célèbres du **Tarjumān** (27) :

«Mon coeur est apte à devenir toute forme : prairie pour gazelles, cloître pour le moine chrétien, Temple pour les idoles, et la Ka'ba du pèlerin, et les Tables de la Loi, et le Livre du Qur'ān...».

Indifférentisme religieux ? Non. Mais le «Dieu créé dans les croyances» est comme la dernière frange irradiée, dans et par le coeur du dévot, du Réel que manifeste ses épiphanies. «L'œil ne voit que le Dieu de la croyance» (28), mais l'initié assume, chacune à son plan, toutes les dénominations confessionnelles, ombre de l'Ombre de Dieu (29), et par delà chacune d'elle, par celle à laquelle il adhère, il rejoint **son** Seigneur, c'est-à-dire ce qu'il est lui-même dans l'identité cachée de son essence et de l'Essence perdurable.

Quand Ibn 'Arabi nous dit que son coeur est prairie, cloître, temple, Ka'ba, Torâh et Qur'ān, ce n'est pas un refus des croyances religieuses, mais la transcription du fanā' 'an, de l'«abolition» de toute connivence avec un «créé» qui serait séparé de sa Source, pour (bi) retrouver en toute croyance cette Source même. La voie qui y conduit est l'amour émané de la Source, et qui reflue à ses origines :

«Je suis la religion de l'amour; de quelque coté que se tourne la caravane de l'amour, là est ma religion et ma foi» (30).

Et si Muhyi al-Din maintient, tout au long de ses périple, la précellence de l'Islam, c'est que la foi de l'Islam se présente à lui

comme la source de toutes les autres croyances qu'elle réassume (31), et comme la voie la plus directe vers le **tawhīd**, l'affirmation et l'expérience d'Unicité, et donc d'identité, qui réalisera la «bi-unité» du Créateur et de la Créature.

Je ne prétends point avoir cerné vraiment en ces quelques pages la démarche et la teneur ontologique d'une telle expérience. Elle reste encore trop étroitement imbriquée dans les atours symboliques et gnostiques qui la revêtent. Il faut espérer que des monographies élaborées avec un double souci et de parfaite objectivité analytique et de connaturalité intuitivement pâmée sauront nous en donner une vivante évocation. Les travaux entrepris par M. 'Osman Yahya, spécialement l'édition et la traduction annoncées des **Tajalli-yāt**, nous en permettent l'espoir

Qu'il s'agisse, en son tréfonds, d'une haute expérience d'unicité et d'identité me semble hors de doute. Par là, Muḥyi al-Dīn s'inscrit comme l'un des Seigneurs de toute une famille d'esprits qui précisément, il en avait eu l'intuition et senti l'attrait, - voient dans le «Dieu de la croyance» un relais d'étape, vers un Absolu indifférencié. Des cultures fort diverses nous en offrent des exemples plus ou moins typiques. C'est la dominante du Védānta et du Yoga indiens, en la grande affirmation védāntine du «Toi, tu es Cela», «Ātman (le Soi) est Brahman (l'Absolu, le Divin)»; et selon un vocabulaire spécifiquement autre, mainte transcription s'en retrouverait dans le bouddhisme en quête d'une délivrance de la trame temporelle. Plus proche d'Ibn 'Arabi, par la problématique et par de possibles influences directes, c'est l'élan même des **Ennéades**, du **noûs** vers l'Un dont il émane, et dont la «trace» est là, ontologiquement et substantiellement présente en l'âme; et c'est en «se rassemblant en elle-même» que l'âme spirituelle devient ce qu'elle est par nature, assouvit sa soif de **voir** Dieu, et devient par la vision l'Objet contemplé (32).

Dans l'histoire de la culture occidentale, cette aventure de l'esprit que fut le grand romantisme allemand marque comme un point

de confluence entre la perte du soi empirique dans le Divin, trame substantielle de tout ce qui est (Inde), et la soif du sujet spirituel de voir l'Un, et de le devenir substantiellement par l'acte même de vision (Plotin). Ainsi, à travers l'orchestration poétique des images et l'évocation de l'Égypte ancienne, le célèbre distique de Novalis :

«Un homme parvint un jour à soulever le voile de la déesse de Saïs,- Mais que vit-il? -o merveille des merveilles, il vit: lui-même...»

Comment ne pas évoquer ici, entre bien d'autres, ce vers de la **Ta'iyya al-kubrā** d'Ibn al-Fārid :

«Et j'étais très certainement Celle [la Sophia, -l'Esprit universel] que j'aimais; et c'est pourquoi mon «moi» me référa à Moi-même» (vers 162); ou encore :

«Le Salut que je Lui donne est pure métaphore; en réalité c'est de moi à Moi que va ma salutation» (vers 333).

Et comment ne pas évoquer, plus encore peut-être, l'apparition angélique de l'Adolescent qui ouvre le grand oeuvre des **Futūḥāt** ? Au cours des circumambulations rituelles de la Ka'ba, il se révèle au mystique comme étant «la Connaissance, le Connu et le Connaissant», «la Sagesse, l'œuvre de Sagesse et le Sage» (33); et en lui se rejoignent, dans le monde de l'Imagination transcendante, le Moi divin qui est Tout, et son Ombre manifestée dans le mystique. L'identité se consomme quand l'Apparition invite le mystique à entrer dans le Temple. Car cette entrée symbolise le dévoilement ultime où la Présence indicible et invisible s'exprime et se montre, non dans le Mystère caché de son Essence, mais dans l'irradiation de ses Noms archétypes, par lesquels Elle se dit elle-même à elle-même, et Se connaît elle-même.

Au delà de toute détermination, et cependant **en** toute détermination, qui n'a d'existence réelle qu'en cet au delà d'elle-même... L'ascension progressive des actes d'abolition (**fana**) pour la pérennisation (**baqā'**) que décrit Muḥyi al-Din serait, en tant qu'expérience, à comparer encore, et de très près, aux affirmations les plus

extrêmes de Meister Eckhart. L'animation de la foi monothéiste ici et là en soulignerait je crois certaines convergences plus décisives que celles, pourtant remarquables, dégagées par Rudolf Otto entre Eckhart et Çankara (34). Certes, les divergences ne sont pas moins réelles entre Eckhart et Ibn 'Arabi, et l'expérience mystique de l'un et de l'autre garde sa spécificité. Mais ces divergences ne sont-elles point liées avant tout aux points de repère, là chrétiens, ici musulmans, qui focalisent l'expérience; et par ailleurs à la riche intuition poétique, maîtresse du monde des Symboles et de la puissance imaginative, qui est celle d'Ibn 'Arabi ?

Dieu absolument inaccessible en son Mystère caché, Dieu seul Etre et seul Agent ... Le mystique n'entrera pas dans l'enceinte scellée du **ḥabūt**, devant laquelle s'arrêta le Prophète Muḥammad en son **mī'raj** («ascension»). Mais c'est en poussant à leur pointe extrême ces affirmations de la tradition musulmane qu'Ibn 'Arabi leur répond par sa vision du monde qui est Dieu-manifesté, et sans lequel Dieu ne pourrait s'exprimer à Lui-même, monde à la fois des formes sensibles et des archétypes. En conséquence, l'expérience d'identité qu'est ici le **tawḥīd** vécu ne s'isolera pas dans l'Innommé ineffable et inatteignable, mais se réalisera en chaque saisie du monde des formes, à laquelle répond chaque fois la projection créatrice du monde des archétypes.

C'est que Muḥyi al-Din Ibn 'Arabi a doté la pensée arabomusulmane de l'un des plus splendides monuments que connaisse la culture universelle, - en l'honneur de cette expérience d'identité (sans qualification) de soi à Soi, qu'il appelle **ṣūrat Allāh** Forme de Dieu. Cette identité vécue est l'une des secrètes aspirations de l'«esprit en sa condition charnelle» (35). C'est l'un des souffles inspirateurs des Upanishads. Et c'est la triple rencontre de sa foi et tradition musulmanes, de la rigueur, parfois de la rigidité de sa construction intellectuelle, et de la force évocatrice de sa vision de poète, qui donna à Muḥyi al-Din ce puissant appareil conceptuel, et cette étonnante créativité imaginative qui n'appartiennent qu'à lui.

NOTES

(1) **‘Ālam al-khayāl** ou **ḥadīrat al-khayāl**. Voir par exemple **al-Futūḥāt al-makkiyya**, éd. du Caire 1293 H., II, p. 410-411 ; ou **Fuṣūṣ al-Ḥikam**, éd. du Caire 1365 H.-1946, I, p. 85.

(2) **El Islam cristianizado, Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia**, Editorial Plutarco, Madrid 1931.

(3) P. 262-263.

(4) University Press, Cambridge 1939.

(5) Voir le résumé qu'en a donné le P.G.C. Anawati dans G.C. Anawati et Louis Gardet, **Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques**, éd. Vrin, Paris 1961, p. 58-60.

(6) P. 129-136.

(7) **L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi**, éd. Flammarion, Paris 1958.

(8) Voir par exemple: Louis Massignon, **Essai sur les Origines du lexique technique de la Mystique musulmane**, 2^e éd. Vrin, Paris 1954, p. 103 (« addenda » au chap. 11) ; encore, **Passion d'al- Hallāj**, éd. Geuthner, Paris 1922, p. 789 et note 3, etc.

(9) L'« Imagination », propose M. Corbin, pour la mieux distinguer du **wahm**, la « fantaisie », l'illusion. Cf. **op. cit.**, **passim**. Voir le texte déjà cité des **Fusus**, I, p. 85.

(10) **L'Imagination créatrice**, p. 112.

(11) Voir texte arabe des poèmes, traduction anglaise des poèmes et d'extraits du commentaire, éd. par R.A. Nicholson, Royal Asiatic Society, London 1911. (Edition complète du Commentaire, Beyrouth 1312 H.) .

(12) Cf. **Fuṣūṣ**, I, p. 48-49.

(13) Ainsi : «Quand Nous voulons une chose, Notre unique Parole à son sujet est «sois !» (**kun**) et elle est», **Qur'ān**, 16,40. Cf. **id.**, 2,117; 3,47 et 59; 6,72; 19,35; 36,82; 40,68.

(14) Cf. **Futūḥāt**, II, p. 437.

(15) Cf. **Fuṣūṣ**, I, p. 49-50.

(16) **Id.**, I, p. 101.

(17) **Id.**, I, p. 105.

(18) Le terme «mystique» doit se prendre ici analogiquement, selon deux plans d'expérience vécue.

(19) Cf. Louis Massignon, **Passion d'al-Hallāj**, p. 380-384, 793, 927 et réf. (également, **Lexique technique**, p. 315).- On sait par ailleurs la haute sainteté reconnue à Hallāj par Ibn 'Arabi, cf. **Passion d'al-Hallāj**, p. 378-380 et réf.

(20) Cf. **Futūḥāt**, IV, 13. Louis Massignon (**Lexique technique**, p. 276) met en doute cette consonance Bistāmī-Ibn 'Arabi, affirmée cependant par le second.

(21) **Op. cit.**, p. 112.

(22) **Fuṣūṣ**, I, p. 121 (trad. H. Corbin, **op. cit.**, p. 147).

(23) **The Mystical Philosophy**, p. 144-145.

(24) **Futūḥāt**, II, p. 676-677.

(25) Voir la très éclairant parallèle et les différenciations proposés par Louis Massignon entre les **Yoga-sūtra** de Patanjali

et certaines expériences sufies, **Lexique technique**, p. 90-98.- Pour les étapes 3 (et 6) du **fanā'** 'an... bi... ici résumées, cf. les trois étapes du yoga notées par L. Massignon, **id...**, p. 92-93.

(26) Ainsi, **Fuṣūṣ**, I, p. 121.

(27) **Ed. cit.**, 19.

(28) **Fuṣūṣ**, **ibid.**; cf. Corbin, **op. cit.**, p. 147.

(29) Cf. **Futūḥāt**, I, p. 174; III, p. 175.

(30) **Tarjumān al-ashwāq**, **ibid.**

(31) Le Qur'an est le fleuve où s'alimentent les trois rivières de l'Evangile, de la Torah et des Psaumes, **Futūḥāt**, I, p. 345-346.

(32) «L'âme ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en elle-même (...). Si l'on se voit soi-même devenir Lui, on se tient pour une image de Lui; partant de Lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage» (**Ennéades**, VI, 9, 11, trad. Emile Bréhier).

(33) Cf. les analyses de Henry Corbin, **op. cit.**, p. 278 et note 331.

(34) Rudolf Otto, **West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung** (traduit en français par J. Gouillard sous le titre **Mystique d'Orient et Mystique d'occident**, éd. Payot, Paris 1951).

(35) Expression de Jacques Maritain. Voir **Quatre Essais sur l'Esprit en sa condition charnelle**, éd. Alsatia, Paris 1956 (2^e éd.), chapitre IV.

الباب الثالث

أشرا

المفصل الثاني عشر

الطَّرِيقَةُ الْأَكْبَرِيَّةُ

للدكتور أبو الوفاء النفاذاني

تمهيد - لماذا سُميت طريقة ابن عربي بالأكبرية - شيوخها وأسانيدها -
هل هي فرع من الطريقة القادرية - منهجها وغايتها - أصولها العامة
وآدابها - السلوك والسفر - ضرورة الشيخ للمريد - العزلة والخلوة -
الصمت والجوع والسهرة - الذكر - أثر الرياضات العملية في نفسية السالك -
مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية - أتباع الأكبرية - لماذا لم تنتشر
الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً .

١ - تمهيد :

كان محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر (٥٦٠ هـ - ٦٣٨ هـ)
من أعظم الشخصيات ، وقد أثر فيمن جاء بعده من صوفية الإسلام تأثيراً
واضحاً ، لا في مجال المذاهب النظرية للتصرف المصطبغ بالصبغة الفلسفية
فحسب ، بل وفي مجال السلوك العملي وقواعد التربية الصوفية .

كان ابن عربي صاحب مذهب في وحدة الوجود ، استقى عناصره من
مصادر مختلفة ، وأفاض الكلام عنه في مصنفاته الكثيرة ، ويانتشار هذه
المصنفات بين أيدي معاصريه ، ثارت ضجة عنيفة حول عقيدته ، واعتبره
البعض قطباً عظيماً من أقطاب التصوف ، وأساء الظن بعقيدته آخرون

وألفت الكتب والرسائل في الهجوم عليه أو الدفاع عنه ، فكان هذا من أسباب ذبوع صيته في العالم الإسلامي ذبوعاً غير عادى في حياته وبعد مماته .

وقد استطاعت شخصيته الفذة أن تجذب إليه عدداً من التلاميذ المعجبين به والذين أخذوا عنه ، فتألفت منهم طريقة صوفية هي التي عرفت فيما بعد باسم « الطريقة الأكبرية » ، والظاهر أن ابن عربي قد أراد - خصوصاً بعد ارتحاله إلى المشرق - أن يكون لنفسه طريقة منظمة لها قواعدها في السلوك ليضمن نشر معتبه بشكل منظم ، مقتدياً في ذلك بمن تقدمه من شيوخ التصوف من أصحاب الطرق في المشرق ، كالشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية ، والمتوفى سنة ٥٦١ هـ ، والشيخ أحمد الرفاعي مؤسس الطريقة الرفاعية ، والمتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، إذ لم يكن نظام الطرق الصوفية أو التصوف الجماعي معروفاً تماماً في الأندلس في عصر ابن عربي وما قبله .

وقد بسط لنا ابن عربي قواعد طريقته الصوفية في رسائل خاصة ألفتها لهذا الغرض ، كما عرض لها في مؤلفات أخرى له كالفتوحات المكية . أما المادة التي يمكن أن يجدها الباحث عن أسانيد هذه الطريقة ، والذين انتموا إليها ، وعلاقتها بغيرها من الطرق الصوفية الأخرى ، ومدى انتشارها في العالم الإسلامي بعد وفاة صاحبها ، فقليلة للغاية ، ومتعارضة ، ومبعثرة في بطون كتب ورسائل أكثرها لصوفية متأخرين ، وبعضها مخطوط .

وفي هذا البحث محاولة لإلقاء بعض الضوء على الطريقة الأكبرية من حيث نشأتها وتسميتها بهذا الاسم ، وشيوخ مؤسسها ، وسندها ، وآدابها في السلوك العملي التي تتمثل في إعطاء العهود ولبس الخرقة ، وعلاقة المريد بالشيخ ، والعزلة والحلوة والجوع والسهر والصمت والذكر ، وأثر ذلك كله في نفسية المريد السالك ، ومكانة شيخها ، وأتباعه منذ وفاته إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري ، كما سنوضح لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً ، ولماذا كانت حظ أفراد معدودين .

وليس من شك في أن إلقاء الأضواء على طريقة ابن عربي من الأهمية بمكان. في فهم مذهبه الصوفي ، فإن الرياضيات العملية عند ابن عربي أو عند غيره من الصوفية ، كرياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، والعزلة والخلوة وما تستتبعه من جوع وسهر وصمت ، والذكر على اختلاف صوره ، هي الإطار الذي تتم بداخله التفاعلات الوجدانية التي يعبر عنها الصوفي فيما بعد تعبيراً في شكل نظريات ذوقية . فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال : ما هي الظروف النفسية التي كانت تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك ؟

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الإبانة عن تاريخ الطريقة ، وكيفية انتقالها إلينا عبر القرون حتى القرن الحالى ، لما يعطينا صورة لمكانة الرجل ، ومبلغ حيوية آرائه في التصوف ، فليست مكانة المفكر راجعة إلى ما تتضمنه كتبه من آراء نظرية جامدة ، بقدر ما هي راجعة إلى أن عدداً من الناس يعجبون بها ويسيرون على هديها في حياتهم الروحية . وابن عربي من هذه الناحية يعتبر أحد الصوفية القلائل الذين غيروا بقوة شخصيتهم وفعالية آرائهم من مجرى الحياة الروحية العملية في الإسلام .

٢ — لماذا سُميت طريقة ابن عربي بالأكبرية :

لُقِّبَ ابن عربي — لعظم مكانته في التصوف — بالشيخ الأكبر ، وأغلب الظن أنه لُقِّبَ بهذا اللقب من جانب أتباعه (١) الذين أعجبوا بشخصيته . ولكن بعض المتأخرين من الصوفية مثل الشيخ مصطفى كمال الدين البكرى أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر والمتوفى سنة ١٦٢ هـ (٢) ، يذكر في كتابه

(١) قارن : Weir (T.H.) : Art. « Ibn 'Arabi, Encyclopedia of Islam, Brill 1927.

(٢) الجبرقى : عجائب الآثار ، بولاق ١٢٨٧ هـ ، ج ١ ، ص ١٦٦ .

« السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد » أن الذى سماه بالشيخ الأكبر هو أستاذه أبو مدين الغوث التلمسانى (١) المتوفى سنة ٥٩٤ هـ .
ويطلق عليه مصطفى كمال الدين البكرى أيضاً اسم « الأكبرى » (٢) ،
وأحياناً « الإمام الأكبرى » (٣) .

مهما يكن من شىء فقد عرف ابن عربى بالشيخ الأكبر . ومن هنا
سميت طريقته بالأكبرية . وأنت تجد هذه التسمية شائعة عند بعض المتأخرين
من أصحاب الطرق مثل أحمد الخالدى النقشبندى الطرابلسى . ابن سليمان ،
في رسالته القصيرة المعنونة « النور المظهر في طريقة سيدى الشيخ الأكبر » (٥)
وتلميذه أحمد ضياء الدين الكمشخانوى النقشبندى في كتابه « جامع
الأصول » (٦) ، والشيخ يس بن إبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى أحد
صوفية هذا القرن في كتابه « الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية » (٦) ،
والشيخ محمد رجب حلمى أحد أحفاد ابن عربى ، كما يذكر عن نفسه ، في
كتاب « البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر » (٧) ، والشيخ عبد الحى

-
- (١) يوسف بن إسماعيل النبهانى : جامع كرامات الأولياء ، القاهرة (بدون تاريخ) ،
ج ١ ، ص ١١٩ .
(٢) مصطفى كمال الدين البكرى : شرح ورد سحر ، نسخة خطية محفوظة بمكتبتنا بخط
الشيخ إسماعيل الهدوى الأزهرى سنة ١١٧٩ هـ . الجزء الأول ، ورقة ١٢٩٣ أ .
(٣) شرح ورد سحر ، ج ١ ، ورقة ٣٠٤ أ .
(٤) أحمد بن سليمان الخالدى النقشبندى الأكبرى : النور المظهر في طريقة سيدى الشيخ
الأكبر ، القاهرة ، طبع حجر ، دار الطباعة العامرة ، ١٣٦٨ هـ ، ص ٣ .
(٥) أحمد ضياء الدين الكمشخانوى النقشبندى : جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم
وأوصافهم ، وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية ، واصطلاحهم
 وأنواع التصوف ومقاماتهم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٢ .
(٦) يس بن إبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى : الأنوار القدسية في مناقب السادة
النقشبندية ، مطبعة السعادة بالقاهرة ، ١٣٤٤ هـ ، ص ٣٦٧ .
(٧) محمد رجب حلمى : البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر . مطبعة السعادة بالقاهرة ،
١٣٢٦ هـ ، ص ٧ .

الكتاني في « فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات » (١) ، نقلاً عن « عقود الأسانيد » لأبي عبد الله محمد أمين السفرجلاني الدمشقي ، والسيد محمد توفيق البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية في كتابه « بيت الصديق » (٢) .

وقد ذكر المستشرق الفرنسي ماسينيون أن لهذه الطريقة المعروفة بالأكبرية اسماً آخر هو « الحاتمية » (٣) ، فقد كان ابن عربي معروفاً أيضاً باسم الحاتمي لأنه فيما يذكر مترجموه ينتهي نسبه إلى حاتم طي (٤) ، وعرفت طريقة ابن عربي في بعض الأحيان باسم « العربية » (٥) ، ولكن يبدو أن تسميتها بالأكبرية هو الأكثر شيوعاً بين أصحاب الطرق .

٣ - شيوخها وأسانيدها :

لم يتلق ابن عربي طريقة الصوفية إبان نشأته بالأندلس على النحو الذي كان يتلقاها عليه المشاركة من أرباب الطرق ، أعنى أن يتلقاها عن شيخ واحد صاحب طريقة معروفة ، له أتباع ومريدون يحيون في الرباطات والزوايا حياة جماعية وفق نظم خاصة ، وإنما استفاد من عديد من شيوخ التصوف المعاصرين له في الأندلس والمغرب ، عددهم كما يذكر ابن عربي نفسه خمسة وخمسون شيخاً ، وقد ترجم لهم في رسالة له تعرف بالدرة الفاخرة . وقد ذكر المستشرق آسين بلاثيوس أن هؤلاء الشيوخ كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد ، وأن ابن عربي لم ينس أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل

(١) عبد الحى الكتاني : فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، فاس ١٣٤٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ .

(٢) محمد توفيق البكري : بيت الصديق ، القاهرة ، مطبعة المزيدي ١٣٢٣ هـ ، ص ٢٨٢ .

(٣) Massignon (L.) : Art. « Tarika », Encyclopedia of Islam. (٣)

(٤) انظر مثلاً : الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، ج ٣ ، ص ١٠٨ .

(٥) الكتاني : فهرس الفهارس ، ص ١٢٣ .

(٥) ابن كثير : البداية والنهاية (مطبعة السعادة) ، ج ١٤ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

منهم ، وهى بدورها تتميز عن طريقة ابن عربى نفسه ، كما لم تكن يعنى هؤلاء الشيوخ رابطة إلا فى ممارسة نفس النوع من المحاهدات الصوفية ، ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة فى ملابسهم ، ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إدارى كما كان الشأن عند الصوفية المسلمين المشاركة (١) .

ولعل من أبرز أولئك الشيوخ الذين انتسب إليهم ابن عربى الشيخ أبو مدين الغوث التلمسانى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ (٢) ، وهو يشير إليه كثيرًا على أنه شيخه ، ويصفه بأنه من أكابر العارفين ، وأنه كان يعتقد فيه على بصيرة (٣) ، وقد ذكر محمد رجب حلمى فى « البرهان الأزهر » عن أخذ ابن عربى عن أبى مدين وغيره ما نصه : « وأخذ العلوم الباطنة عن حضرة العارف الشيخ أبى مدين المغربى . وجمال الدين يونس بن يحيى القصار ، وأبى عبد الله التيمى ، وأبى الحسن بن جامع » (٤) .

وكذلك تأثر ابن عربى بالاتجاهات الفلسفية الصوفية التى ظهرت فى الأندلس قبل عصره ، فهو قد تأثر بابن مسرة (٢٦٩ هـ - ٣٨١ هـ) الذى أثرت تعاليمه فى جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة (٥) [٣]

(١) آسبن بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمه عن الأسبانية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بلوى ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٦١ - ٦٢ ، ١٢٣ - ١٢٤ .
(٢) انظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ (١٩٢٥ م) ، ج ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٥ - وانظر أيضا :

Bargès : Vie du célèbre marabout Abou-Median, Paris 1884.

(٣) ابن عربى : الفتوحات المكية ، بولاق ١٢٩٣ هـ ، ج ٤ ، ص ٦٤٦ :

(٤) البرهان الأزهر ، ص ٦

(٥) انظر عن ابن مسرة وآرائه : Miguel Asin Palacios : Ibn Masarra

y su escuela, citado segun «Obras Escogidas», Madrid 1946, I, pp. 1-216.

وقد تناول بلاثيوس فى بحثه هذا الفكر الإسلامى فى المشرق ثم فى المغرب فى القرون الثلاثة الأولى من الإسلام ، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة ونظريته الأنباذ وقلية المنحولة (Pseudo-empedocleo) ، وعن آرائه المختلفة فى النفس والعقل والصور ، وعن آرائه الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته ، وأثر أفكاره على المتأخرين من مفكرى الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربى .

وقد ظهر لابن مسرة في أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتنقوا آراءه على مر العصور ، وكان لمدرسته أنباع في القرن الرابع الهجري في عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعيني ، ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد انتقل إلى ألمرية (Almeria) ، وفعل فعله في صوفيتها في القرن الخامس الهجري على نحو ما يشير إليه بلاثيوس ، وأصبحت ألمرية مركزاً هاماً من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف الذي أنشأ طريقةً جديدةً متأثرة بالتزعة الثيوزوفية التي نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقي ، وابن برّجان في إشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربي ، وابن قسّي في نواحي الحوف (١) (وابن قسي هذا هو الذي قاد المريدين في ثورتهم على المرابطين) .

وقد تأثر ابن عربي كذلك برسالة القشيري ومصنفات الغزالي ، وصرح بأنه أفاد من « الرسالة القشيرية » في بدء سلوكه الطريق (٢) .

مما سبق يتبين لنا أن ابن عربي لم يقتصر على شيخ واحد من شيوخ التصوف ليأخذ عنه ، وإنما أخذ عن عديد من الشيوخ ، وتأثر بكثيرٍ من الاتجاهات الصوفية المتباينة ، سواء أكانت للمغاربة أم للمشاركة .

ولعل سلوك ابن عربي طريق الصوفية على هذا النحو هو الذي جعله لا يعتد ، في بداية الأمر ، بلبس الخرقة من يد شيخ معين . والخرقة عند الصوفية من أصحاب الطرق هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده ، كلباس معين أو قلنسوة أو نحو ذلك ، ولهم في لباس المريد الخرقة فلسفة معينة منها وصول بركة الشيخ إلى مريده ، وسريان

(١) Ibn Masarra y su escuela, p. 140 et suiv.

(٢) بلاثيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ص ١٠٥

باطنه إليه (١) .

فلما وصل إلى المشرق واتصل ببعض شيوخه ، ولبس خرقة الصوفية متصلة بالسند إلى شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه (٢) ، ثم إلى الخضر (٣) ، قال بلبس الخرقة وتعيين السند ، وامتدح ذلك ، وهو يشير

(١) انظر في الخرقة : جامع الأصول ، ص ٥٩ ، وعوارف المعارف للسهوردي البغدادي ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٧ ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ، مادة « التصوف » .

(٢) هو الشيخ صدر الدين محمد بن حمويه ، المتوفى سنة ٦١٧ هـ ، قدم من دمشق إلى القاهرة وولى مشيخة خانقاه سعيد السعداء ، وهي الخانقاه التي أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبي في سنة ٥٦٩ هـ ، والتي عرفت أيضا بدويرة الصوفية ، ونعت شيخها بـ « شيخ الشيوخ » ، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح ، وترجى بركتهم ، ثم انتقلت مشيختها في مدة السلطان الكامل إلى أولاد صدر الدين بن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدبير الجيوش وتقدمة المساكر (خطط المقرئى القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ج ٣ ، ص ٥٣ ، ج ٤ ، ص ٢٧٣) . وتلقى ابن عربي خرقة التصوف متصلة بالسند إلى ابن حمويه على هذا النحو له مفزاة ، فقد كانت مشيخة خانقاه سعيد السعداء في ذلك العصر بمثابة مشيخة الطرق الصوفية الآن إذ أنها كانت أول تنظيم رئاسى رسمى للطرق الصوفية في الإسلام ، وكان لشيخها شبه تقدم على غيره من مشايخ الصوفية في عصره .

(٣) اختلف بشأن الخضر اختلافا بينا ، وأكثر المفسرين للقرآن يذهبون إلى أنه هو المشار إليه في سورة الكهف في قوله تعالى حاكياً عن موسى : « فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً » . واختلف في كونه نبياً (انظر تفسير الفخر الرازى ج ٥ ، ص ٥٠١ وما بعدها) . واختلف أيضا في تفسير قوله تعالى : « وآتيناها رحمة من عندنا » ، فقيل هى الوحى ، أو النبوة ، أو العلم ، أو طول الحياة (تفسير النسفى ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، ج ٣ ، ص ١٥ - ١٦) ، والصوفية ومنهم ابن عربي يؤمنون بأنه على قيد الحياة ، ويزعمون لقاءه والأخذ عنه (الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٤١ ، ج ٣ ، ص ٤٤٢) وانظر كلاماً مطولاً عنه لابن عطاء الله السكندرى في لطائف المنن ، ص ٤٧ وما بعدها ، وأيضا جامع الأصول للكشمغانوى ، ص ٥٩ . وانظر أيضاً : Wensinck : Art. « Al Khadir », Encyclopedia of Islam . أما الأخبار النقلية الواردة عن الخضر فليس فيها شيء مما يردده الصوفية من أنه على قيد الحياة (قارن صحيح مسلم : باب في فضائل الخضر عليه السلام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ ، ج ٧ ، ص ١٠٣ - ١٠٨) . ويقول الكشمغانوى : « وأما كون الخضر عليه السلام شخصاً إنسانياً باقياً من زمان

إلى هذا قائلًا : « واجتمع به (أى بالخضر) رجل من شيوخنا . وهو عبد الله ابن جامع ، من أصحاب علي المتوكل . وأبى عبد الله قضيب البان . كان يسكن بالمقلى خارج الموصل في بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان ، وألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر في بستانه ، وبصورة الحال التى جرت له معه في إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقة الخضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن ابن علي بن ميمون بن آب النوروزي ، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، وهو محمد بن حمويه ، وكان جده قد لبسها من من يد الخضر عليه السلام . ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة . وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن ، فإن الخرقة عندنا عبارة عن الصلبة والأدب والتخلق . ولهذا لا يوجد لباسها مصلًا برسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكن يوجد صلبةً وأدبًا ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى ، فجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحدًا من أصحابهم عنده نقص في أمر ما . وأرادوا أن يكملوا له حاله . اتحد به هذا الشيخ . فإذا اتحد به ، أخذ ذلك الثوب الذى عليه في ذلك الحال . ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكمله حاله ويضمه ، فيسرى فيه ذلك الحال . فيكمل له ذلك الأمر . فذلك هو اللباس المعروف عندنا . والمنقول عن المحققين من شيوخنا (١) . »

يتبين من كلام ابن عربي هذا . أن لطريقته سنيدين هما على النحو التالى :

(١) ابن عربي ، عن عبد الله بن جامع ، عن الخضر .

(٢) ابن عربي ، عن تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن آب النوروزي ، عن شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه ، عن جده ،

= موسى عليه السلام إلى هذا العهد ، أوروبانيًا يتمثل بصورته ، فلم يرشد إليه نقل وغير محقق عقلا .. هذا عند العامة ، وأما عند المحققين فوجوده ثابت « جامع الأصول ، ص ٥٩ .

(١) الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

عن الخضر . ولكن ابن عربي يذكر أنه لبس الخرقة من الخضر مباشرة . يقول الشعراني نقلاً عن ابن عربي « وقال (ابن عربي) في الباب الخامس والعشرين : كنت لا أقول بلباس الخرقة التي يقول بها الصوفية حتى لبستها من يد الخضر عليه السلام تجاه باب الكعبة . قلت (أى الشعراني) : ذكر الحافظ بن حجر أن حديث لبس الخرقة متصل ، ورواته ثقات ، كما وضحت ذلك في مختصر الفتوحات » (١) .

وقد ذكر بعض المتأخرين أخذه مباشرة عن الخضر أيضاً ، فيقول أحمد ابن سليمان النقشبندی مانصبه : « ألفت هذه الرسالة في طريقته العلية الأكبرية التي تلقاها عن حضرة الخضر ذي النفس الزكية ، فقد ذكر رضى الله عنه أنه لبس خرقة الطريق من يد أبي العباس الخضر عليه السلام ، تجاه الحجر الأسود الشريف ، فأخذ عليه العهد بالتسليم لمقامات الشيوخ أهل التصريف ، قال الشيخ الأكرم (ابن عربي) : وكان عندي توقف في اتصال سند الخرقة حتى أعلمني الخضر أنه لبسها من يد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المشرفة منبع الفيض الأتم » (٢) .

ويقول محمد رجب حلمي : « ولا شك أن مؤلفاته ، كفصوص الحكم والفتوحات ، مما يشهد بعلو فضله وعرفانه واجتماعه بالخضر عليه السلام ، ومصاحبته له ، وأخذه عنه الخرقة ، ووقوع أمور خوارق العادة هي معلومة عند أرباب العرفان » (٣) .

ويذكر محمد رجب حلمي أيضاً ما نصه : « يقول الياقعي اليمني : ولبس الخرقة من الخضر عليه السلام ، ولبس هذه الخرقة المعروفة من يد أبي الحسن علي بن عبد الله بن جامع ببستان بالمقلى خارج موصل سنة إحدى وستائة ،

(١) الشعراني : الكبرى الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، بهامش اليواقيت والجواهر ، القاهرة ١٣٠٥ ، ص ١١ .
(٢) النور المظهر ، ص ٢-٣ .
(٣) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

ولبسها ابن جامع من الخضر ، وقال رضى الله عنه : صاحبت الخضر وتأديت به وأخذت عنه وصية أوصانيها شفاها ، منها التسليم لمقالات الشيوخ ، وغير ذلك (١) .

ونحن نخلص من الشواهد السابقة إلى أن ابن عربى نفسه ، والمتأخرين من أتباع طريقته المعروفة بالأكبيرة ، كانوا يعتبرون أعلى أسانيد طريقتهم كما يلي :

« ابن عربى ، عن الخضر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . »
ومعنى ذلك أن ابن عربى قد أخذ عن الرسول بوساطة واحدة هي الخضر .

وابن عربى فيما يذكره فى شأن أخذه عن الرسول بهذا الطريق يختصر ليس بدعاً بين الصوفية من أصحاب الطرق ، فإن الشاذلية أيضاً لم يعتدوا كثيراً بأسانيد شيوخهم الذين أخذوا عنهم ، وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربى ، فقالوا بإمكان الأخذ عن الرسول مباشرة بنوع من الاستمداد الروحى الخاص ، فيقول ابن عطاء الله السكندرى عن أبى الحسن الشاذلى :
مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، مانصه : « قيل للشيخ أبى الحسن (الشاذلى) مَنْ هو شيخك يا سيدى ؟ فقال : كنت أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش . وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم فى عشرة أئمة : خمسة من الآدميين : النبى صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر وعمر ، وعثمان - وعلى ، وخمسة من الروحانيين : جبريل ، وميكائيل - وعزرائيل - وإسرائيل ، والروح (٢) » ، وفى موضع آخر يقول ابن عطاء الله السكندرى :
« وطريقه (أى طريق أبى الحسن الشاذلى) تنسب إلى الشيخ عبد السلام ابن مشيش ، والشيخ عبد السلام ينسب إلى الشيخ عبد الرحمن المدنى . ثم واحد عن واحد إلى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وسمعت

(١) البرهان الأزهر ، ص ٢٢ .

(٢) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٥ .

شيخنا أبا العباس رضى الله عنه يقول : طريقنا هذه لا تنسب للمشاركة ولا للمغاربة .. وإنما يلزم تعيين المشايخ ، الذين يستند إليهم طريق الانتمساب . من كانت طريقه بلبس الخرقة ، فإنها رواية . والرواية تتعين بتعيين رجال سندها . وهذه هداية . وقد يجذب الله العبد إليه فلا يجعل عليه منة لأستاذ . وقد يجمع شمله برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون آخذاً عنه . وكفى بهذا منة (١) . وكذلك كان الشيخ عبد الرحيم القناوى . أحد كبار الصوفية بمصر . يقول أيضاً : « أنا لامة لأحد على إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا أراد الله أن يتفضل على عبد يغنيه عن الأستاذين حتى لا يكون له فيهم سلف فعل (٢) ! » .

٤ - هل هي فرع من الطريقة القادرية ؟ :

وقد لفت نظرنا فيما يتعلق بأسانيد الطريقة الأكبرية ما ذكره أوكشاف ديونوت وإكرافيه كوبولاني (٣) ، نقلا عن لساتليه في كتابه « طرق الحجاز » (Confréries du Hedjaz) ، من اندراج الطريقة الأكبرية في عداد الطوائف القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني . وقد ذكر لساتليه ، فيما ذكر عن الطريقة الأكبرية - القادرية ، أنها تأسست في هندوستان منذ القرن السادس الهجرى بواسطة الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى الحاتمى ، ثم بين كيف انتشرت بين مسلمى الهند (٤) .

ولكننا نشك في أن تكون الطريقة الأكبرية قد عرفت في الهند في القرن السادس الهجرى . لأن ابن عربى لم يرحل إلى المشرق إلا في أواخر هذا القرن . وعلى وجه التحديد في سنة ٥٩٨ هـ (٥) ، ومن الأرجح أن يكون

(١) لطائف المنن ، ص ٥٤ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٥٤ .

(٣) Octave Depont et Xavier Coppollani : Les confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897, p. 319.

(٤) A. Le Chatelier : Les confréries du Hedjaz, pp. 35-38.

(٥) الترجمة الواردة في الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٣ .

بعض أتباعه هم الذين نشروها في الهند في القرن السابع الهجري .

أما ما يذكره « لشاتليه » من أن الطريقة الأكبرية في الهند قد عرفت على أنها فرع من فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مفتقر إلى شواهد موثوق بها . إذ لم يذكر ابن عربي نفسه انتماءه إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني . صحيح أنه في بعض كتبه كالفتوحات^(١) يظهر إجلاله وإكباره له . ولكنه لم يذكره كأستاذ له ، يضاف إلى ذلك أن ابن عربي ولد سنة ٥٦٠ هـ . وتوفي عبد القادر الجيلاني سنة ٥٦١ هـ^(٢) ، فلا يعقل أخذه عن الجيلاني .

وقد يقال إن أخذ ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني كان بالواسطة . على نحو ما يقول محمد رجب حلمي : « أخذها (أى العلوم الباطنية) بالواسطة من حضرة الغوث سيدنا عبد القادر الجيلاني ، وحصل له (بذلك) التفويضات الغزيرة والفتوحات الكثيرة »^(٣) . ولكن محمد رجب حلمي لم يبين لنا تلك الوساطة التي أخذ بها ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني .

ولهذا حاولنا تتبع هذه المسألة في كتب ابن عربي نفسه ، فتبين لنا أنه إبان إقامته في العراق ، عرف شيئاً عن أحوال عبد القادر الجيلاني . وأدرك ذوقاً مكانة أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن شبل^(٤) . وإن كان لم يلتق بهذا الأخير ، وفي ذلك يقول : « ويقال إن أبا السعود بن الشبل كان منهم (يقصد من الأقطاب المعروفين بالركبان) ، وما لقيته ولا رأيته . ولكن شملت له رائحة طيبة ونفَساً عطرياً ، وبلغني أن عبد القادر الجيلاني رضى الله

(١) الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٦٢ .

(٢) الترجمة الواردة في الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢ .

(٣) ابن شاکر : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٤) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

(٥) عرفنا أن الشيخ أبا السعود بن شبل كان تلميذاً لعبد القادر الجيلاني من نصر عثرنا عليه في كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله السكندري (لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٨) ، وهو أيضاً يبين معرفة ابن عربي بأبي السعود وأحواله في السلوك .

عنه كان عدلاً قطب وقته .. فالظاهر من حاله أنه كان مأموراً بالتصرف ،
فلهذا ظهر عليه التصرف فلهذا ظهر عليه التصرف (١) .

وكان ابن عربي : يقول إن الشيخ عبد القادر الجيلاني أعطى حال الصدق
فكان صاحب ظهور ، والشيخ أبا السعود أعطى مقام الصدق ، فكان نكرة
لا تتعرف (٢) .

وكلام ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني وتلميذه أبي السعود بن شبيل على
النحو الذي سبق لا يفيد أخذ ابن عربي الطريقة القادرية بالواسطة كما ذهب
إليه محمد رجب حلمي .

لهذا نحن أميل إلى استبعاد القول بأن الطريقة الأكبرية فرع من فروع
الطريقة القادرية ، خصوصاً وأن الشيخ أحمد بن سليمان النقشبندی — وهو
أكثر أتباع الطريقة الأكبرية من المتأخرين عناية بأسانيدها يقول ما نصه :
« واعلم أن الشيخ قدس سره صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق
كبقيّة الطرق (٣) » .

هـ — منهجها وغايتها :

الطريق ، لغة ، هو السبيل الذي يطرق بالأرجل ، أى يضرب ، وعنه
استعير كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمود كان أو مذموماً (٤) ،
ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف ، كما يقال الطريقة بمعنى السيرة
والحال والمذهب (٥) . وقد ورد اللفظان طريق وطريقة في القرآن بهذه

(١) الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٦٢ .

(٢) نقله السيد محمد رشيد رضا في كتابه « تاريخ الأستاذ الإمام » القاهرة ١٣٥٠ هـ

(٣١٩ م) ج ١ ، ص ١٠٨ ، وكان الشيخ رشيد يرى مقام الشيخ محمد عبده في التصوف
كقائم أبي السعود بن شبيل من حيث أن هذا الأخير كان يؤثر إخفاء أحواله في التصوف .

(٣) النور المظهر ، ص ٤ ، وانظر أيضاً جامع الأصول ، ص ٩٢

(٤) الأصفهاني ، مفردات غريب القرآن ، مادة « طرق » .

(٥) أقرب الموارد للثروتوني ، مادتا : « الطريق » ، « الطريقة » .

المعاني (انظر على سبيل المثال : الأحقاف ، ٣٠ - النساء ، ١٦٨ - الجن ، ١٦ - طه ، ٦٣) .

ومنذ نشأة التصوف الإسلامي في أواخر القرن الثاني الهجري استمرارا لحركة الزهد ، نجد اصطلاح الطريقة يتخذ شيئاً فشيئاً مدلولاً خاصاً ، إذ أصبح يدل على مجموعة العقائد والأخلاق والآداب التي يختص بها طائفة الصوفية . وكانت طريقة الصوفية ، عندئذ مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر . على اعتبار أن الأولى ذوق ، والثانية برهان . وكانت كلمة طريقة تطلق أحياناً على منهج الإرشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده (١) .

وابن عربى فى فهمه لمعنى الطريقة متابع لمن تقدمه من الصوفية ، فهو يرى أن طريقة الصوفية قائمة على أساس الذوق ، لا الدليل والبرهان ، وفى ذلك يقول فى كتابه « التدبيرات الإلهية » ناصحاً مريده ما نصه : « فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من يستفرك عن الطريق ، فيقول لك : طالبهم بالدليل والبرهان ، يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية ، فاعرض عنه ، وقُلْ له مجاباً : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ .. فلا بد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل إلا بالذوق ، فلا يدخل تحت حد ، ولا يقوم عليه دليل . فقل له : هذا مثل ذاك (٢) » .

وفى رسالة أرسلها ابن عربى إلى الإمام فخر الدين الرازى مبيناً له فيها الفرق بين طريقة الصوفية فى المعرفة وطريقة غيرهم : « إن الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ .. فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود ، لا عن فكر وظن » (٣) .

(١) انظر مثلاً : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٢ - ٣ ؛ ص ١٨٠ ؛ أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ج ٤ ص ٢٠٣ ، ٥٠٠ .
التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة « الطريقة » .

(٢) التدبيرات الإلهية ، طبعة نيرج ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) ورد ذكر هذه الرسالة فى الطبقات الكبرى للشمراي ، ج ١ ص ٥ ، ونشرها عبد العزيز الميمى الراجكوتى عن نسخة مخطوطة بميدراآباد ، المطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٤ هـ .

ويرى ابن عربي أيضا في رسالة « الانتصار » أن الكلام في هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللدني ، لأعلى النظر والبحث والتفتيش ، وبقدر صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء يتفاضل على حسب الطرائق (١) .

ولما كانت غاية الصوفية هي الحق سبحانه ، كان طريقهم من حيث غايته أشرف الطرق ، وهو الطريق الموصل إلى السعادة يقيناً ، فيقول ابن عربي « واعلم أن هذا الطريق ، أعنى طريق الله ، الذي هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها ، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه ، والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات ، لا إله إلا هو ، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ، والدال عليه سيد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين . وأنجاهم ، فينبغي للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية (٢) » .

٦ - أصولها العامة وآدابها :

وقد بين ابن عربي أصول طريقته العامة وآدابها العملية ، في مصنفات خاصة أفردها لهذا الغرض . وهي التي سار على نهجها أتباعه في عصره وبعد عصره . والتي كونت تراث طريقته الأكبرية ، فيقول الكمشخاني : « وأما الأكبرية (يعني : ميم ميم تؤخذ آدابها) ، ففي الفتوحات المكية والحلية والتدويرات وحوض الحياة والمناقب والفصوص (٣) » .

ونحن إذا نظرنا إلى الطريقة الأكبرية وجدنا لها أصولاً عامة تنبئ عليها ، فمبناها أساساً على أربعة أركان هي : الصمت والعزلة والجوع والسهر .

وقد أشار ابن عربي نفسه إلى ذلك قائلاً : « والسهر أحد الأربعة أركان التي قام عليها بيت الأبدال ، وهي السهر والجوع والصمت والعزلة » .

(١) رسالة الانتصار ، بمجموعة رسائل ابن عربي ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ ، ص ٣ .

(٢) ابن عربي : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة التحفة الالهية ، القسطنطينية ، ١٣٠٢ هـ ، ٢٢٣ .

(٣) جامع الأصول ، ص ٢ .

« وقد أفردنا لمعرفة هذه الأربعة جزءاً عملاً بالطائف ، وسميناه « حلية الأبدال » ، ونظمناها في أبيات في الجزء المذكور ، لسؤال صاحبي عبد الله بدر الخادم ، ومحمد بن خالد الصدقي ، وهذه هي الأبيات :

يا من أراد منازل الأبدال من غير قصد منه للأعمال
لا تطمعن بها فليست من أهلها إن لم تراحمهم على الأحوال
بيت الولاية قسمت أركانه ساداتنا فيه من الأبدال
ما بين صمت واعتزال دائم والجوع والسهر التزيه العالى (١)

وابن عربي ، فيما يذهب إليه بهذا الصدد ، متفق مع من تقدمه من مشايخ الصوفية ، فيذكر السهروردي البغدادي أنه « قد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : نلّة الطعام ، وقلة المنام وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس (٢) .

وسلوك الطريقة الأكبرية (٣) ، وقطع عقباتها من أجل الوصول إلى المشاهدة ، لا يتهياً للسالك لها إلا بأمور منها الذل والانكسار . والخوف الشديد لله ، ومحبة الشيخ للمريد ، واتباع سنن الرسول والصحابة الأخيار .

ومن سنن هذه الطريقة أيضاً ثلاثة أشياء مروية عن علي رضي الله عنه ، وهي كتمان السر ، والمداراة للناس ، واحتمال الأذى .

ولها ثلاثة أعمال : من عمل للآخرة كفاه الله أمر دنياه ، ومن أحسن سريره أحسن الله علانيته ، ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس .

ولها ثلاث صفات : الصبر على البلاء ، والشكر على الرخاء ، والرضا بالقضاء .

ولها طهارتان : إحداهما ظاهرية ، وهي طهارة البدن والثوب والمكان ،

(١) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ ؛ وقارن النور المظهر ، ص ٥ .

(٢) عوارف المعارف ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ .

(٣) النور المظهر ، ص ١٠ - ١١ ؛ وقارن جامع الأصول ص ٨١ .

والأخرى باطنية ، وهى الطهارة من الحرص والحقد والحسد والكبر .
ولها حضور ، وهو الحضور مع الله فى سائر أعمالها .

والمتنمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات ،
كما يهرب دائماً من مواضع التهمة .

ومن أخص خصائص هذه الطريقة أن السالك يترقى فيها من مقام البدلية
إلى مقام القطبية (١) ، كما حصل ذلك لابن عربى نفسه (٢) . وذلك غاية
ما يكون من العلو . ولا يصل أحد إلى مقام القطبية إلا إذا قطع عقباتها
السبعة ، وهى صفات النفس السبعة وهى : الأمانة ، واللومة ، والملمهة ،

(١) لابن عربى كلام مطول فى القطب والإمامين والأوتاد والأبدال والنجباء ،
وهم من الصوفية الكمل أرباب العرفان الباطنى ، ويزعم ابن عربى وغيره من متفلسى الصوفية أن لهم
تصريفاً فى الأكوان (الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٧ - ١١) . وقد شاع القول
بالقطب عند غير ابن عربى كابن الفارض (انظر بحث أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى :
ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٢٦٥ وما بعدها ، وعبد الحق بن سبعين
(الذى يسميه بالمقرب أو المحقق) ، وعبد الكريم الجليل صاحب « الإنسان الكامل » وغيرهم .
وهم متأثرون فى هذا الصدد بنظرية أفلوطين السكندرى فى الفيض ، وبيعض النظريات الأجنبية
الأخرى فى « الكلمة » ، وقد عرضنا لذلك كله بالتفصيل فى رسالتنا للدكتوراه التى كان موضوعها
« عبد الحق بن سبعين وفلسفته » ، والتى نرجو أن ننشرها قريباً .

وانظر فى هذا الموضوع أيضاً بحثاً لأستاذنا الدكتور أبى العلا عفيفى ، عنوانه « نظريات
الإسلاميين فى الكلمة » بمجلة كلية الآداب مجلد ٢ ، ١٦ ، سنة ١٩٣٤ م . وقد تحدث الكشخاوى
فى جامع الأصول (ص ٧٦ - ٧٧) عن آراء الصوفية فى القطب ، وكذلك يرى ابن خلدون أن
آراء الصوفية المتفلسفين كابن عربى وغيره مشابهة لآراء الإسماعيلية فى الإمام (المقلعة ، ص ٣٤٢) .
ولمزيد من التفصيلات عن هذه الناحية من مذهب ابن عربى انظر :

Blochet : Etude sur l'ésotérisme musulman, in J.A. XIX (1902).

(٢) يبلو أن المقصود بذلك هو اتحاد ابن عربى بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، فقد
ورد فى « جامع الأصول » مانصه : « القطبية الكبرى هى مرتبة قطب الأقطاب ، وهى باطن محمد عليه السلام ،
فلا يكون (هذا المقام) إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكلية ، فلا يكون خاتم الولاية وقطب
الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة ، (جامع الأصول ص ٦٦) ومن المعروف أن ابن عربى اختص
بلقب « خاتم الولاية » (جامع الأصول ص ٧٧) . على أنه ليس ثمة ما يمنع سالك الطريقة الأكبرية
بعد ابن عربى من الوصول إلى هذه المرتبة التى يتحد فيها بالحقيقة المحمدية .

والمطمئنة ، والراضية ، والمرضية ، والكاملة ، وقطعها في طريقة ابن عربي
يكون بالأذكار السبعة .

وفيما يلي سنحاول أن نفصل الكلام عن الوسائل العملية التي يصطنعها
السالك الممتنى إلى الطريقة الأكبرية من أجل تحقيق مثلها التي أشرنا إليها ،
ومن أجل الوصول إلى العرفان . فنبداً ببيان معنى السلوك والسفر ، ثم الوسائل
المتبعة فيهما كالعزلة والخلوة والصمت والجوع والسهروالأذكار على اختلاف
أنواعها (١) ، ثم نعقب ببيان تأثير ذلك كله من الناحية النفسية على المريد ،
وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضات العملية والنظريات
الصوفية التي ينتهي إليها السالك من سلوكه .

٧ - السلوك والسفر :

السلوك كما يعرفه ابن عربي (٢) هو انتقال بالعلم من مقام إلى مقام ،
ومن اسم إلى اسم ، ومن تجلّ إلى تجلّ ، وهكذا . والسالك هو المتنقل بين
تلك المقامات والأسماء والتجليات ، وهو صاحب مجاهدات ورياضات
نفسية ، قد أخذ نفسه تماماً بتهديب الأخلاق .

(١) يجب التنبيه إلى أن هناك رياضات أخرى عملية لا مكان لها في طريقة ابن عربي كرياضة
السماع أو الإنشاد المنتم ، وهي رياضة أباحها كثير من الصوفية الأوائل ، وكثير من شيوخ الطرق
المتأخرين ، وذلك لإحداث التواجد في نفس السالك ، وتحدثوا كثيراً عن آدابها وفوائدها ، وهم
يستدلون على إباحتها بأدلة من الكتاب والسنة (انظر مثلاً : الطوسي : الجمع ، القاهرة ١٩٦٠ م ،
ص ٣٣٨-٣٧٤ ، الرسالة القشيرية ، ص ١٥١-١٥٨ ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ،
القاهرة ١٩٦٠ م ، ص ١٦٠-١٦١) . أما ابن عربي فمعه أنه يرى أن حكمها بالإباحة شرعاً ،
إلا أنه لا يرى لها فائدة السالك ، ويقول إن السالك إذا لم يجد قلبه مع الله إلا في السماع ، فهذا مكر
إلهي خفي (الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٤٨٦-٤٨٧) . ويبدو أن ابن عربي كان ينكر على
معاصريه من الصوفية ما كانوا يحدثونه في مجالسهم من البدع ، يدلنا على ذلك ما نقله عنه
الشيخ أحمد زروق القاسمي من الشاذلية قائلاً : « قال الحاتمي رحمه الله : السماع في هذا الزمان
لا يقول به مسلم ، ولا يقتلى بشيخ يعمل السماع ويقول به » ، قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ
القاعدة (١٣٣) .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٠١ ، ٥٠٤ .

ومما تهم الإشارة إليه في هذا المقام ، أن ابن عربي يجعل العلم الشرعى نقطة البداية في سلوك السالك ، وفي هذا يوجه الخطاب إليه قائلا له : « فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى تقوم به طهارتك وصلاتك وحياتك وتقواك (يشير هنا إلى علم الفقه) ، وما يفرض عليك طلبه خاصة ، لاتزيد على ذلك . وهو أول باب السلوك . ثم العمل ، ثم الورع ، ثم الزهد ، ثم التوكل . ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتزلات (١) » .

وهو يقول أيضا عن تمسكه بالشرعية في السلوك : « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا ، وجميع أعمالنا التى أعطينا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة . وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة ، فأوصلتنا إلى المشرع ، وهو الله تعالى ، لأنه جعلها طريقاً إليه (٢) » .

ثم إذا أخذ القلب في التوجه إلى الله ، كان هذا هو المعبر عنه عند ابن عربي بالسفر (٣) ، ويبدو أنه كان يجعل السفر أعلى درجة من السلوك « فكل مسافر سالك ، وما كل سالك مسافر (٤) » . فالسفر عند ابن عربي ليس شيئاً خارجياً عن القلب ، وإنما هو مجرد معاملات وأذواق ذاتية فيه ، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عطاء الله السكندري أيضا في حكمه : « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها

(١) رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأمرار ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ١٣ - ١٤ .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢١٤ ، ولعل تمسك ابن عربي بالشرعية على هذا النحو مما جعل ابن تيمية ، وهو أشد خصومه ، يعترف له بأنه أقرب متفلسفة الصوفية إلى الإسلام « لأنه - على حد تعبير ابن تيمية - « يقرر الأمر والشرائع ويأمر بالسلوك كما أمر به المشايخ » (مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ، ج ١ ص ١٧٦) .

(٣) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، بآخر تعريفات الجرجاني ، مادة « السفر » .

(٤) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٠٢ .

رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك (١) ، وهذا يعني عند ابن عطاء الله ، كما هو عند ابن عربي وغيره من الصوفية ، أن السفر والسلوك والسير والميادين مجرد ألفاظ يستعملونها في أمور معنوية بحتة ، فيتجاوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى عاوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير (٢) ، فأحوال السلوك عند الصوفية متصفة بأنها ذاتية (subjective) باعتبارها أذواقاً خاصة يتحقق بها السالك للطريق وحده .

وأول خطوة في السلوك محاسبة النفس ، فيقول ابن عربي لمريده : « ومما لا بد لك منه محاسبة نفسك ، ومراعاة خواطرك مع الأوقات . واستشعار الحياء من الله تعالى بقلبك . فإنك إذا استحييت من الله منعك قلبك أن يخطر فيه خاطر ذمه الله ، أو يتحرك بحركة لا يرتضيها الله تعالى . ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في كتابه بالنهار ، فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه ، وحاسب نفسه على ما فيها ، وزدت أنا على شيخي بتقييد خواطري » (٣) ومن مراحل السلوك إلى الله رياضة النفس من الناحية الأخلاقية . فيقول ابن عربي في ذلك لمريده : « ومما لا بد لك منه يا حبيبي البحث عن مكارم الأخلاق ، ولئلا تمها مهمات تعين عليك منها خلق ، وكذلك سوء الأخلاق اجتنبها كلها . واعلم أن مَنْ ترك خلقاً كريماً إنما تركه بسوء خلقٍ ذميم (٤) » . ومن آداب السالك عند ابن عربي مراعاة حكم الوقت ، فيقول له : « ومما لا بد لك منه مراعاة الأوقات بأن تنظر في الوقت الذي أنت فيه ، وتنظر ما قال لك الشرع أن تعمله فيه فافعله (٥) » .

(١) شرح الرندى على الحكم ، القاهرة ١٢٧٨ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٣) ابن عربي : رسالة في كنه ما لا بد منه للمريد ، مع الرسالة الدنية للغزالي ، القاهرة

١٣٢٨ هـ ، ص ٤٥ .

(٤) كنه ما لا بد منه للمريد ، ص ٤٦ .

(٥) كنه ما لا بد منه للمريد ، ص ٤٥ .

وهناك آداب أخرى يشير بها على مريده منها حسن الظن بالناس ، وسلامة المصدر ، والدعاء للمسلمين ، وخدمة الفقراء ، وإرشاد الناس ، والصحبة الموافقة ، وكظم الغيظ ، والإحسان ، وتقوى الله في السر والعلن ، والحنز من استدراج الله له ، وغير ذلك . وهو قد أشار بالتفصيل إلى هذه الآداب وغيرها في رسالته المعروفة باسم « كنه ما لا بد منه للمريد » .
ومع أن الطريق إلى الله واحد ، فإنه تختلف وجوه باختلاف أحوال سالكه من اعتدال المزاج وانحرافه ، وملزمة الباعث وغيبته ، وقوة روحانيته وضعفها ، واستقامة همته وميلها ، وصحة توجهه وسقمه (١) .

هذا وسفر الصوفية لا يكون بالعقل واستدلالاته على نحو ما هو عند الفلاسفة ، وإنما هو محض اختصاص من الله ، وإلى ذلك يشير ابن عربي بقوله : « وأما المسافرون فيه (في طريق الله) فطائفتان : طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها ، فضلت عن الطريق ، ولا بد (أن تضل) ، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم ، وهم الفلاسفة ، ومن نحنا نحوهم . وطائفة سؤفر بها فيه ، وهم الرسل والأنبياء ، والمصطفون من الأولياء ، كالحققين من رجال الصوفية » (٢) .

ولكن يجب التنبيه إلى أن ما يذهب إليه ابن عربي من أن السفر مردود في النهاية إلى محض فضل من الله ، لا يعنى أن ابن عربي من التجربة الذين ينفون القدرة الإنسانية على الفعل تماما ، وإنما هو فيما يبدو يقرر ذلك على سبيل التأديب مع الله ، مصداقا لقوله تعالى « وإليه يرجع الأمر كله » .
ولهذه نجده يذهب في مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وفاعليتها في السلوك أو السفر ، فلا يسلك الطريق في رأيه إلا من كان شجاعاً مقداماً ، والشجاع المقدام لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية ، فيقول : « فإن هذا الطريق لما كان في غاية الشرف والعزة حفت به الآفات والقواطع والأمور المهلكة .

(١) رسالة الأنوار ، ص ١٠ .

(٢) ابن عربي : كتاب الأسفار ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٧ .

من كل جانب ، فلا يسلكه إلا شجاع مقدام» (١) ، وهو يقول كذلك :
 « فإنه (أى طريق الصوفية) طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل . لأن
 الرخص إنما هى للعامة .. وكان إمامنا أبو مدين يقول : ما للمريد ولا رخص ،
 قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » . فأين أنت بعد
 الجهاد ؟ تتضح السبيل ! وعند ذلك يكون السلوك عليها ، وهو سفر . والسفر
 قطعة من العذاب ، فإنه (أى السالك) منتقل من عذاب إلى عذاب .
 فلا راحة » (٢) .

خلاصة القول أن السفر عند ابن عربي يعنى كما يعنى عند غيره من
 الصوفية ، مجاهدة النفس بإلزامها الفضائل الأخلاقية على اختلافها . من أجل
 وصولها فى النهاية إلى الكمال الأخلاقى .

على أنه يجب التنبه إلى أن السلوك أو السفر عند ابن عربي وعند غيره
 من أصحاب وحدة الوجود ، ليس فقط وسيلة إلى التحقق بذلك الكمال
 الأخلاقى ، وإنما هو مؤدٍ فى النهاية إلى التحقق بوحدة الوجود . التى تنتهى فيها
 الإثنية بين السالك أو المسافر وبين الحق (٣) ، وإلى ذلك يشير ابن عربي
 بقوله فى « فصوص الحكم » : « فمن عرف أن الحق عين الطريق ،
 عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم

(١) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

(٢) الأمر المحكم المربوط ؛ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٣) يورد الجرجاني فى تعريفاته شرحاً مفصلاً لتعريف ابن عربي للسفر الذى يقول فيه :
 «السفر عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الله بالذكر » ، ويذكر فيه أن الصوفية (من
 أصحاب وحدة الوجود) يذهبون من السفر إلى القول بأن الكثرة عين الوحدة ، وأن الوحدة
 عين الكثرة ، ويفرقون فى السفر بين مرحلة الواحدية التى تتضمن الكثرة ، ومرحلة الأحدية
 التى تلتفى معها جميع الاعتبارات فلا يبقى إلا الذات الصرفة الخالصة من الظهور فى المظاهر الأصائية ،
 التعريفات : مادة السفر ؛ عبد الرحمن الجامى : الدرة الفاخرة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٦٠ ؛
 وكتابنا ابن عطاء الله السكندرى وتصفوه القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، وفصوص الحكم ،
 نشر الدكتور عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ١٠٩) .

إلا هو . وهو عين الوجود والسالك والمسافر ، فلا عالم إلا هو ، فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت .. فإن للحق نسباً كثيرة ، ووجوهاً مختلفة (١) ! » .

٨ - ضرورة الشيخ للمريد :

ولابد أن يتم سلوك السالك أوسفره تحت إرشاد شيخ عارف بصير بالطريق إلى الله ، وإلا لم يصل . وفي ذلك يقول ابن عربي : « ومما لابد لك منه طلب شيخ مرشد . والصدق من شعار المريد ، فإن المريد إذا صدق مع الله قبض الله له من يأخذ بيده (٢) . ويقول أيضاً : « فلا بد من مؤدب . وهو الأستاذ . وحينئذ تقع الفائدة ؟ (٣) .

وأوثق رباط يربط بين الشيخ ومريده في رأى ابن عربي هو رباط المحبة . وإلى ذلك يشير أحمد بن سليمان النقشبندى قائلاً : « واعلم أن هذه الطريقة العلية (الأكبرية) سلوكها وقطع عقباتها إنما هو بالذل والانكسار والخوف الشديد .. ومحبة الشيخ للمريد ، فتمت ما ل إليه بقلبه نال مطلوبه ، ووصل إلى مشاهدة ربه (٤) » .

ويعظم ابن عربي لمريده قلر الشيخ ، فيذكره دائماً بأنه في مقام الدعوة إلى الله . وهو الوارث للنبوّة (٥) ، وهو الذى قالت فيه السادة من أهل طريق الله : « من لم يكن له أستاذ فإنّ الشيطان أستاذه » (٦) .

فإذا وفق المريد إلى شيخ مربّ ، أخذ عليه الشيخ العهد ، وهذا ما يعرف أيضاً بالتلقين . ولهذا الأخذ في طريقة ابن عربي كيفية معينة أظهرنا عليها

(١) فصوص الحكم ، ص ١٠٩ .

(٢) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٢ .

(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

(٤) النور المظهر ، ص ١٠٤ وقارن جامع الأصول ، ص ٨١ .

(٥) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

(٦) تنسب هذه العبارة لأبي يزيد البسطامي (انظر الرسالة القشيرية ، ص ١٨١) -

أحمد بن سليمان النقشبندى قائلا : « وأما كيفية طريقة الشيخ الأكبر . فهي أن يأمر المريد بالتوبة من جميع الصغائر والكبائر ، ثم يقابله شيخه . ويضع يده بيده . ويأمره أن يغمض عينيه ، ويقول : لا إله إلا الله ثلاث مرات . والمريد يسمع ، ثم يقول المريد : لا إله إلا الله ثلاث مرات والشيخ يسمع . ثم يقرأ للتبرك قوله تعالى : « إن الذين يبايعونك .. إلى قوله أجراً عظيماً (١) » وعندئذ يلبس الشيخ مريده خرقة التصوف (٢) ، ولهذا عند ابن عربي حكمة أشار إليها بقوله : « فلم نزل نلبسها (أى الخرقة) للمريدين كما لبسناها . فنتزع من المريد جميع الأخلاق الردية مع الخرقة التى نلبسها له . فمن أعطاه الله ماذكرناه ، فليلبس الخرقة لغيره . وإلا فليزِم الأدب مع الأشياخ (٣) » .

وبين لنا ابن عربي شروط الشيخ (٤) ، فمنها أن يكون عارفاً بالخواطر النفسية والشیطانية والملكية والربانية ، وبالأصل الذى تنبعث منه هذه الخواطر ، وبحركاتها الظاهرة ، وبما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة ، وبالأدوية وأعيانها ، وبالأزمة التى يحمل المريد فيها على استعمالها ، وبالأمزجة والعوائق والعلاق الخارجة للمريد . ولما كان الشيخ هو الطبيب المعالج للمريد السالك ، تعين عليه أن يكون حاذقاً لعظم مسئوليته ، وإلا ترتب على جهله هلاك المريد ، وفى هذا يقول ابن عربي فى عبارات عميقة الدلالة : « ومتى لم يكن الطبيب يميز أعيان الأعشاب والحقاير ، عارفاً بتركيب الأدوية ، فإنه مهلك للمريض . فإن العلم من غير العين (يشير هنا إلى الخبرة الحسية) لا يفيد .. وحينئذ ألا ترى لو كان للعشاب

(١) النور المظهر ، ص ٤ ؛ وجامع الأصول ، ص ٨٠ .

(٢) النور المظهر ، ص ٣ - ٤ .

(٣) النور المظهر ، ص ٣ . وقارن أيضاً حكمة الخرقة عند الصوفية فى عوارف المعارف

للهروردى ، ج ٢ ، ص ٣٦ .

(٤) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

غرض في إهلاك المريض ، فإذا وصف الطبيب الدواء - من جهة كونه عالماً به (علماً نظرياً لا تجريبياً) ، وهو لا يعرف شخص الدواء ، فأعطاه العشاب مافيه هلاك العليل ، ويقول : هذا مطلوبك ، فيسقيه الطبيب المريض ، فيهلك وإثمه في عنق الطبيب والعشاب ، فإن الطبيب كان الواجب عليه ألا يداويه إلا بما يعرف عينه وشخصه .

« فكذاك الشيخ ، إذا لم يكن صاحب ذوق ، وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال ، وقعد يربي به المريد طلباً للمرتبة والرئاسة ، فإنه مهلك لمن تبعه (١) ، لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصدره . فلا بد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء ، وتديير الأطباء ، وسياسة الملوك ، وحيثئذ يقال له أستاذ (٢) . »

« لهذا وجب على كل من يتصدى للمشيخة أن يعرف قدره وحقيقة حاله ، ولا يخدع نفسه . ويجب عليه إذا رأى شيخاً آخر فوقه أن يتصح نفسه ، ويلزم خدمة ذلك الشيخ الآخر ، هو وتلامذته ، فإنه صلاح وسعادة في حقه وحق أصحابه ، ومتى لم يفعل ذلك فليس بمنصف وتصح نفسه ، ولا صاحب همة ، بل هو ساقط الهمة وضعيفها ، بل ربما يكون محباً للرياسة والتقدم ، وهذا في طريق الله نقص . ألا ترى قوله عليه السلام : لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي ، وعيسى ، بل كل الأنبياء تحت حكم

(١) من الواضح هنا أن ابن عربي غير محيد لسلوك طريقة الصوفية بمجرد قراءة كتبهم ، وإن كان بعض الصوفية كالأشاذلية قد أجازوا ذلك (الكشخاني : جامع الأصول ، ص ١٢) . وقد تعرض الشمراني لهذه المسألة ونبه إلى أخطارها بالنسبة لسلوك طريقة ابن عربي قائلا : « وبعضهم يطالع في كتب الشيخ محيي الدين بن عربي ككتاب الفصوص ونحوه ، ويصير يفهم منها خلاف مراد أصحابها من الكفریات ، ثم يصير يضيف ذلك إلى الشيخ محيي الدين وغيره ، فيعتقد بعض الناس أن ذلك الذي فهمه هو مراد الشيخ محيي الدين ، فيضيفون إليه ألفوا حش وسوء العقيدة ، وهو رضى الله عنه يرى من نحو ذلك كله « لطائف المنن ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ٢ ص ١٤٣ » .

(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ هـ

شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدنيا ، وفي الآخرة تحت لوائه ،
فهكذا ينبغي أن تكون شيوخ الطريق (١) .

وهناك بعد ذلك شروط يجب أن يتقيد بها الشيخ مع مريديه في المجالس
التي يعقدها لهم ، وفي حياتهم الجماعية في الزوايا (٢) .

فهو يرى (٣) ، أن المجالس الشيخ شروطا بحسب كل مجلس . فإذا كان
المجلس مجلس العامة يشترط عليه ألا يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال
والكرامات ، وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم
إياها .

أما في مجلس الخاصة ، فشرطه ألا يخرج عن نتائج الأذكار والحلوات
والرياضات .

فإذا كان مع الواحد من أصحابه فعليه زجره وتقريعه وتوبيخه ، وبين له
أن الذي يأتي به إليه حال ناقص ، وضع ، وينبئه على رداة همته ونقصها ،
ولا يفتنه بحاله .

ومن شروط الشيخ كذلك ألا يجالس تلاميذه إلا مرة واحدة في اليوم
والليلة ، ولعل حكمة ذلك ألا يمل التلاميذ من شيخهم ، فيجديهم الأخذ عنه .

هذا ويجب أن يكون للشيخ زاوية تخصه لا يدخلها أحدهم أتباعه إلا من

(١) جامع الأصول ، ص ١ ج ١ ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) كان الصوفية المتأخرون يحيون حياة جماعية فيما يعرف بالخانقاوات (جمع
خانقاه ، وهي كلمة فارسية معناها بيت) وقد حدثت في الإسلام بعد سنة ٤٠٠ هـ ، والربط (جمع
رباط وأصل معناه ملازمة ثغر العدو للجهاد) ، والزوايا (جمع زاوية) ، ويقول المقرئ عن
الربط والزوايا مانعه : « ولا تتخذ الربط والزوايا (عند الصوفية) أصل من السنة ، وهو أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ لفقراء الصحابة الذين لا يأوون إلى أهل ولا مال مكاناً من
مسجده ، كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة » الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٩٣ ، وانظر ص ٢٧١ ،
ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٧ - ٢٨٨ .

كان من خاصته ، والأفضل ألا يفعل ، ويرى ابن عربي ذلك بأن نَحَسَّ ذلك
الداخل يؤثر في حال الشيخ مع ربه في خلوته ! .

وفي نفس الوقت يجب أن يكون له زاوية لاجتماعه بأصحابه .
ويستحسن أن يجعل لكل مرید زاوية تخصه ينفرد بها وحده ، ولا يدخل
معه فيها غيره .

وينبغي للشيخ إذا أقعد المرید في زاوية أن يدخلها قبله ، ويركع فيها
ركعتين ، وينظر في قوة روحانية ذلك المرید ، ومزاجه ، وما يعطيه حاله ،
فيجتمع الشيخ في هاتين الركعتين جمعية تليق بحال ذلك المرید ، ثم يقعد
فيها ، فإن الشيخ إذا فعل ذلك قرب الفتح على ذلك المرید ، وعجل له
خير وبركة .

هذا عن الشيخ وشروطه ، والقواعد ، التي ينبغي أن يراعيها مع مریديه ،
أما عن المرید فيرى ابن عربي أن ليس كل واحد يصلح لطريق الصوفية ،
ولهذا « يجب على الشيخ ألا يقبل مریداً حتى (١) يختبره » .

ولابد أن تكون للمرید « رغبة في طريق الله ، وإن لم تكن له رغبة
لا ينفع (٢) » وهكذا يجعل ابن عربي رغبة المرید واستعداده النفسى للتصوف
شرطاً أساسياً في قبوله في الطريق ، وهذه في الحقيقة قاعدة تربوية هامة في مجال
التصوف ، بل وفي أى مجال من مجالات الدراسة والعمل .

فإذا سلك المرید تحت إشراف شيخه ، فلا بد له في رأى ابن عربي
ألا يكتف عن شئ مما يخطر له في نفسه إبان سلوكه ، وما يطرأ عليه فيه من أحوال .
والحكمة في ذلك أن المرید متى أظهر شيخه على أحواله أمكن للشيخ أن يعالجه
العلاج النفسى الصحيح الملائم له . وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية
في سلوك التصوف ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل السهروردى

(١) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ .

(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ .

البغدادي ، الذي فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحدثون مثل فرويد بالعقدة النفسية (Complex) التي يجب أن يكشفها الحل ، ويزيلها بالإقناع ، فيقول السهروردي البغدادي مانصه : « إن المرید متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصرّحاً أو تعريضاً يصير على باطنه منه عقدة ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول » (١) .

وكذلك يجب أن يعتقد المرید السالك الصدق فيما يقوله شيخه له ، وإلام يفلح ، وأن يسلم له كل التسليم (٢) .

ويعيب ابن عربي على بعض مریدی عصره وشيوخهم ممن لم يراعوا آداب السلوك ، فيقول : « فإن الزمان مشحون بالدعاوى الكاذبة العريضة ، فلا مرید صادق ، ثابت القدم في سلوكه ، ولاشيخ محقق ينصحه فيخرجه من رعونته نفسه وإعجابه برأيه ، ويعرب له عن طريق الحق . فالمرید يدعى الشيخوخة والرياسة ، وهذا كله تخييط وتلبيس ! » (٣) .

لهذا « فعلى الشيخ أن يوفى حق مرتبته ، وعلى المرید أن يوفى حق طريقه » (٤) يتبين مما سبق أن ابن عربي يرى أن الصلة التي تكون بين الشيخ ومریده يجب أن تكون قائمة على أساس المحبة ، كما يجب أن يكون المرید محترماً لشيخه كل الاحترام ، ومنفتحاً لجميع ما يأمره به في السلوك .

والمرید ، كما صورته لنا ابن عربي ، هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه ، وبعبارات أخرى خاضع على الدوام للإيحاء الغيري (Heterosuggestion) الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم . والشيخ المرشد ، كما صورته لنا أيضاً ، هو ذلك الطبيب النفساني البارع الذي يتعرف إلى عيوب مريضه وهو السالك ، ويزيل هذه العيوب بما له من دراية

(١) عوارف المعارف بهامش الإحياء للقرائي ، ج ٤ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٦ ، وكته ما لا بد منه للمرید ، ص ٤٢ .

(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٤) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

ونخبرة بأحوال النفس وأمراضها وطرق علاجها .

٩ - العزلة والحلوة :

هناك رياضات عملية يأمر بها ابن عربي مريده السالك ، كالعزلة والحلوة . والعزلة عنده - وما تستتبعه من خلوة - هي أحد الأركان الأربعة للطريقة الأكبرية كما مر ذكره .

ويرى ابن عربي أن العزلة مجرد انقطاع معنوي لا حقيقي عن الخلق بحيث يكون السالك مراقباً لنفسه على الدوام ، ومحاذراً من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، وفي ذلك يقول لمريده : « فإذا اعتزلت عن الخلق ، فاحذر من قصدهم إليك ، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم ، وليس المراد من الناس ترك صورهم ، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك وعاءً لما يأتون من فضول الكلام ، فلا يصفو القلب من هذيان العالم » (١) .

ويفرق ابن عربي بين نوعين من العزلة (٢) : عزلة المريدين ، وهي بالأجسام عن مخالطة الأغيار ، وعزلة المحققين ، وهي بالقلوب عن الأكوان ، فليست قلوب المحققين محلاً لشيء سوى العلم بالله تعالى الذي هو شاهد الحق فيها ، الحاصل من المشاهدة .

ويبين لنا ابن عربي بعد ذلك أن بعض المعتزلين ينوون بعزلتهم اتقاء شر الناس ، وبعضهم الآخر ينوون بها اتقاء شرهم المتعدى إلى الغير ، ومقام هؤلاء أرفع من مقام الأولين ، لأن الأولى بالسالكين أن يسيئوا الظن بأنفسهم لا بالناس .

وأعلى درجات العزلة أن يؤثر المعتزل ربه على غيره ، فإذا تمكن من هذا المقام لم يعرف أحد ما يعطيه الله إياه من المواهب والأسرار (٣) ! .

(١) رسالة الأنوار ، ص ١٥ .

(٢) النور المظهر ، ص ٧ .

(٣) النور المظهر ، ص ٧ .

وأما الخلوة عند ابن عربي ، فهي تعني الانقطاع الحقيقي عن الخلق في مكان (١) ، فيقول ابن عربي لمريده : « فلا بد لك من إيثار الخلوة عن الملأ ، فإنه على قدر بُعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً (٢) » . ويقول أحمد بن سليمان النقشبندی ، نقلاً عن ابن عربي ، في كتابه « حلية الأبدال » : « وأرفع أحوال العزلة الخلوة ، فإن الخلوة عزلة في العزلة ، فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة » (٣) .

بعد ذلك يفرق ابن عربي بين خلوة الصوفية وخلوة الفلاسفة ، فهناك من يصطنع الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم . وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلوم من أفكارهم كالفلاسفة ، ومثل هذه الخلوة لا يدخلها أهل الله ، لأن خلوة هؤلاء بالذكر ، وليس للفكر عليهم فيها سلطان . وينصح ابن عربي مريده بأنه إذا استحكمه الفكر في خلوته فليخرج منها ، وليعلم أنه لا يراد لها ، وأنه ليس من أهل العلم الإلهي الصحيح (٤) . وابن عربي في هذه التفرقة موافق لبعض من تقدمه من شيوخ الصوفية كالسهروردي البغدادي الذي يشترط أن تكون عزلة الصوفية وخلوتهم

(١) يأخذ الشاذلية أيضاً منهم ابن عطاء الله السكندري بهذه التفرقة بين العزلة والخلوة (انظر كتابنا عن ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٥٠ وما بعدها . وعبارات ابن عطاء الله في كتابه « مفتاح الفلاح » مشابهة لعبارات ابن عربي ، فلعله أخذ عنه . وتأثر بقواعد ابن عربي في العزلة والخلوة كذلك أصحاب الطريقة الخلوتية المنسوبة إلى الشيخ محمد البالي الخلوتي . وقد بين لنا مصطفى كمال الدين البكري أحد شيوخ هذه الطريقة الكبار بمصر أنه صنف لأتباع الطريقة رسالة عنوانها « حديث الأحباب فيما للخلوة من الشروط والآداب » لخص فيها « رسالة الخلوة » لابن عربي (التي يذكر أن لعبد الكريم الجيلي شرحاً عليها) ، و« رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » ، وذكر شيئاً من رسالته هذه - التي هي ملخص لرسالتين لابن عربي - في رسالة أخرى عنوانها « بلوغ المرام في خلوة خلوتية الشام » (شرح ورد سحر ، ورقة ٦٢ أ) ، وفي هذا دلالة على مدى تأثير أصحاب الطرق المتأخرين بقواعد ابن عربي العملية في التصوف .

(٢) رسالة الأنوار ، ص ١٣

(٣) النور المظهر ، ص ٨

(٤) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

على غير طريقة الرهايين (من المسيحيين) ، والبراهمة (الهنود) والفلاسفة^(١). وفي هذا ما فيه من الرد على بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن صوفية الإسلام متأثرون في اصطلاحاتهم الخلوة بالزهاد المسيحيين أو براهمة الهنود . خصصراً وأن صوفية الإسلام ينسبون دائماً إلى أنهم في اصطلاحاتهم الخلوة يستندون إلى أساس من اعتزال النبي في غار حراء قبل نزول الوحي حتى صفت نفسه وهياً لنور النبوة^(٢) ، ومن هؤلاء ابن عربي .

ولابد للسالك قبل دخوله خلوته من أمرين : أولهما تصحيح عقيدته ، وثانيهما رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية ، فيقول ابن عربي عن الأمر الأول : « فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك أن الله ليس كمثل شيء ، فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك ، ويقول لك : أنا الله ، فقل : سبحان الله ، أنت بالله . واحفظ صورة ما رأيت والله عنها ، واشتغل بالذكر دائماً . هذا عقد واحد ، والعقد الثاني ألا تطلب منه في خلوتك سواه ، ولا تتعلق الهمة بغيره^(٣) . وأما عن الأمر الثاني ، فيقول ابن عربي عنه للسالك : « وعليك بالرياضة قبل الخلوة ، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى ، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجيء منه رجل أبداً^(٤) .

وينصح ابن عربي السالك بخلوة تعرف عنده بالصمدانية ، أبان عن قواعدها في رسالة له تسمى « الخلوة الصمدانية » ، على نحو ما يقول مصطفى كمال الدين البكري ، ويذكر أن عدتها ثلاثون يوماً لا نوم فيها بليل البتة ، ولا فطر فيها بنهار . وإن اتفق أن تكون في رمضان فهو أولى ،

(١) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٢) إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ ؛ وعوارف المعارف بهامشه ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأنوار ، ص ١٦ - ١٧ .

(٤) رسالة الأنوار ، ص ١٤ - ١٥ .

والإفنى المحرم ، وذكرها سورة الإخلاص « (١) .

فإذا دخل السالك خلوته صحب معه قوته الضرورى فى مدة خلوته . ويرى ابن عربى أن استصحاب الزاد فيها من السنة ، فقد كان النبى يتحنث اللبلى ذوات العدد فى غار حراء ، ويتزود من عند خديجة (٢) .

هذا وينبغى على السالك ألا يخفى عن شيخه حاله فى خلوته ، سواء فى يقظته أو فى منامه (٣) .

ويجب أن يتيقن المختلى فى جميع أحواله فى خلوته من أنه قد تحرر من سلطان وهمه عليه ، وأن يعرف حقيقة مقامه وقوته ، كما يجب أن يعلم دائماً « أن الخلوة والرياضة إنما شرعا للتفرغ عن الأكوان (٤) » : وأن الخلوة (فى جوهرها) محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه (٥) .

وهكذا ينتهى السالك من خلوته إلى أفراد الحق ، وبذلك تكون للخلوة عند ابن عربى غاية ميتافيزيقية إلى جانب غايتها الأخلاقية .

١٠ - الصمت والجوع والسهر :

الصمت والجوع والسهر هى الأركان الثلاثة الأخرى التى تكون مع العزلة أركان الطريقة الأكبرية (٦) .

والعزلة « هى سبب لصمت اللسان ، فمن اعتزل عن الناس لم يجد من يحادثه ، فأداه ذلك إلى الصمت باللسان (٧) » .

(١) شرح ورد سحر ، ورقة ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) النور المظهر ، ص ٨ .

(٣) النور المظهر ، ص ٨ .

(٤) رسالة الأنوار ، ص ١٤ ؛ والنور المظهر ، ص ١١ .

(٥) اصطلاحات ابن عربى الواردة فى الفتوحات المكية ، مادة « الخلوة » .

(٦) النور المظهر ص ٥ ، والفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٠ .

(٧) النور المظهر ، ص ٧ .

وبيين لنا ابن عربي في كتابه « حلية الأبدال » أن الصمت على قسمين (١) :
صمت باللسان عن الحديث لغير الله تعالى ، أى عن التكلم لإرادة غير وجهه
تعالى ، فإذا كان لإرادته سبحانه كتعليم ، علم نافع ونحوه فهو جائز ومطلوب .
والثاني صمت بالقلب عن خاطر يخطر له في النفس في كون من الأكوان
البتة ، فمن صمت لسانه وسره ظهر سره ، وتجلي له ربه . ومن صمت قلبه
ولم يصمت لسانه فهو ناطق بلسان الحكمة ، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه
كان ملكاً للشياطين ، وموضع سخرتهم . هذا وصمت اللسان من منازل
العامة وأرباب السلوك ، وصمت القلب من صفات المقربين وأهل المشاهدة .
وحال صمت السالكين السلامة من الآفات ، وحال صمت المقربين مخاطبات
التأنيس .

ويرى ابن عربي بعد ذلك أن من التزم الصمت في جميع الأحوال
كلها لم يبق له حديث إلا مع ربه ، « فإن الصمت على الإنسان محال في نفسه (٢) »
فإذا انتقل إلى الحديث مع ربه كان نجياً مقرباً مؤيداً في نطقه ، إذا نطق
نطق بالصواب ، لأنه ينطق عن الله ، ويستدل ابن عربي هنا بهذه الآية في
حق نبيه : « وما ينطق عن الهوى » ، فالنطق بالصواب نتيجة الصمت عن
الخطأ ، والكلام مع غير الله خطأ بكل حال ، ولغير الله شر من كل وجه ،

(١) النور المظهر ، ص ٧ .

(٢) النور المظهر ، ص ٦ . ويبدو في هذه العبارة خلق ابن عربي في استخدام منهج الاستبطان
السيكولوجي (Introspection) الذي أداه إلى الجزم باستحالة قيام فكر - مهما كان باطنياً
- بدون ألفاظ اللفظية ، ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أحد زعماء الوضعية المنطقية (Logical
Positivism) المعاصرين وهو « آير » (Ayer) في كتابه « Thinking and Meaning »
من أن عملية الفكر ليست سوى العبارات اللفظية ، أو الكلام مقيداً بشروط خاصة ، وأن التفكير
الصامت هو كذلك ألفاظ تجري في تركيبات معينة ، وإن تكن الألفاظ في هذه الحالة غير مسموعة
إلا لصاحبها ، لأن الحركات التي تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفيتين في صوت مسموع
للاخريين (انظر كتاب أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٥٦ م ،
الكتاب الأول ، ص ٨) .

ألم يقل الله تعالى : « لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس » ، بكمال شروطها . وقد قال النبي : « من نطق بغير ذكر الله فهو لغو » (١) .

ويظهرنا ابن عربي بعد ذلك على وظيفة إيستمولوجية هامة لرياضة الصمت ، وهي أن « لحال الصمت مقام الوحي على ضروبه (ومنه إلهام الصوفي) والصمت يورث معرفة الله (٢) » .

وقد اصطنع رياضة الصمت صوفية آخرون كابن سبعين (٣) ، وهذه الرياضة — على الرغم من أن ابن عربي يجعلها إسلامية المصدر كما رأيت — فإنها كانت من الرياضات المعروفة قبل الإسلام ، فقد ورد ذكرها في قوله تعالى لمريم « فكلى واشربى وقرى عيناً ، فلما ترين من البشر أحداً فقولى إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » . وكانت معروفة كذلك لصوفية المسيحيين مثل القديس يوحنا الصليبي (٤) .

والرياضة الأخرى التي يشير بها ابن عربي على مرديبه هي رياضة الجوع ، وهي الركن الثالث من أركان الطريق الإلهي (٥) .

ويظهرنا ابن عربي على أن الجوع جوعان : جوع اختياري وهو جوع السالكين ، وجوع اضطراري وهو جوع المحققين .
ذلك أن المحقق لا يجوع نفسه ، ولكن يقل أكله إذا كان في مقام الأئس ،

(١) النور المظهر ، ص ٦ - ٧ .

(٢) النور المظهر ، ص ٧ .

(٣) ابن سبعين : مجموعة الرسائل ، نسخة خطية بمكتبة الخزائن التيمورية بدار الكتب ،

رقم ١٤٩ تصوف ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٤) Roger Bastide : Les problèmes de la vie mystique, Paris 1931, p. 52.

(٥) النور المظهر ، ص ٨ - ٩ ؛ وانظر الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

أما إذا كان في مقام الهيبة كثر أكله ! ، ولا كذلك السالكون فكثرة الأكل لهم دليل على بعدهم من الله تعالى ، واستيلاء النفس الشهوانية البهيمية بسلطانها عليهم ، وقلة الأكل لهم دليل على نفحات الجود الإلهي على قلوبهم ، فيشغلهم ذلك عن تدبير جسامهم ، وعن الجوع بكل حال .

وعلى الحملة فإن الجوع سبب داع للسالكين والمحققين إلى نيل عظيم الأحوال والأسرار ، وهو يورث النشاط للطاعة ويذهب الكسل (١) .

ولكن ابن عربي يحذر من الإفراط في الجوع ، لأن السالك أو المحقق « إذا أفرط (في الجوع) أدى (ذلك) إلى الهوس وذهاب العقل وإفساد المزاج (٢) » لذلك « فلا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب بنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ ، فأما وحده فلا سبيل له » (٣) .

أما إذا كان السالك يسلك وحده فعليه التقليل من الطعام ، أو استدامة الصيام ، ولزوم أكله واحدة بين الليل والنهار ، والابتعاد عن أكل الإدام اللسّم ، وعليه أن يتأدّم مرتين فقط في الأسبوع حتى يجد شيخاً يدبر حاله وأمره إذ الشيخ أعرف بمصالحه منه (٤) .

ويشير ابن عربي على السالك - إذا كان متسبباً بحرفة - أن يجتهد في أن يعمل في يوم ما يتقوت به في أيام ، وألا يأكل إلا عن حاجة (٥) .
والرياضة الرابعة في طريقة ابن عربي هي رياضة السهر ، « والسهر نتيجة الجوع ، فإن المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم (٦) » .

ويقسم ابن عربي السهر إلى قسمين : سهر العين وسهر القلب ، فسهر

(١) رسالة كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٣ .

(٢) النور المظهر ، ص ٩ .

(٣) النور المظهر ، ص ٩ .

(٤) النور المظهر ، ص ٩ .

(٥) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٤ .

(٦) النور المظهر ، ص ٩ .

القلب انتباهه من نومات الغفلات ، طلباً للمشاهدات ، وسهر العين رغبة في بقاء همة المشاهدة في القلب لطلب المسامرة ، فإن العين إذا نامت بطل عمل القلب .

وفائدة السهر استمرار عمل القلب ، وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى ، والمحقق أعلى درجة في ذلك من السالك .

ومع ذلك ينصح ابن عربي السالك بأنه إذا غلبه النوم فعليه أن ينام . ، ويقول له : « ولا تنسَمْ إلا عن غلبة » (١) ، وربما ينصح ابن عربي السالك بذلك لأن مداومته السهر أمر غير ممكن ، فضلاً عن الضرر الجسماني والنفساني الذي يمكن أن يترتب عليه .

١١ - الذكر :

الذكر عند ابن عربي - على اختلاف صوره - من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها . وهي تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة (٢) .

ويجوز للسالك لطريقة ابن عربي أن يشتغل بذكر الله بأي نوع شاء من الأذكار ، وإن كان أعلاها الاسم : الله ، في رأيه (٣) . وإذا كان السالك ممن يعرف القراءة والكتابة فليجعل لنفسه ورداً (٤)

(١) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٤ .

(٢) أنظر مثلاً : الرسالة القشيرية ، ص ١٠١ ؛ المع لطوسي ص ٢٩١ ، إحياء علوم الدين للغزالي ، ج ١ ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٣) الأنوار ، ص ١٥ ، وقارن في الذكر بأسماء الله عنده الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٣٠ وما بعدها .

(٤) الورد في اللغة الشرب ، قال تعالى : « يئس الورد المورود » . وفي اصطلاح الصوفية ما يرتبه العبد على نفسه ، أو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات (ابن عجيبة : إيقاظ المهمل ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ١٦٠) وقد يطلق الورد على الجزء من القرآن . يقول صاحب « أقرب الموارد » : والورد الجزء المعلوم من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة . ويقول : قرأ فلان ورده وحزبه بمعنى .

في المصحف (١) .

وهناك صيغ أخرى للأذكار للسالك المبتدئ الذي يأخذ العهد ، وهي الاستغفار في اليوم مائة مرة ، ولا إله إلا الله مائة مرة مع استحضار معناها وهو : لا معبود بحق إلا الله ، ويقول : الله مائة مرة بالقلب واللسان . ويقصد بالذكر الذات العلية لا الاسم فقط ، ثم يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم مائة مرة بهذه الصلاة ، وهي : اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي إمام الهدى ، وعلى آله وصحبه وسلم ، عدد كل ذرة ألف مرة ، وإذا استمر يذكر حتى يقوى الجنان ، يذكر بالقلب في جميع حركاته وسكناته دون حركة اللسان ، مع ملازمته على الورد (٢) .

ويظهرنا أحمد بن سليمان النقشبندى على صيغ سبع للأذكار (٣) ، في طريقة ابن عربي (٤) ، كما يبين أثرها في الارتقاء النفسى للسالك ، وعدد ذكر كل منها ، وهي :

الأول : « لا إله إلا الله » وهو ذكر النفس الأمارة ، وعدد تلاوته ألف ومائة مرة .

الثاني : « الله » وهو للنفس اللوامة ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

الثالث : « هو » وهو للنفس الملهمة وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

الرابع : « حى » وهو للنفس المطمئنة ، وعدد تلاوته سبعون ألف مرة .

الخامس : « قيوم » ، وهو للنفس الراضية ، وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

(١) كنه ما لا يد منه للمريد ، ص ٤٤ .

(٢) جامع الأصول ، ص ١٢ - ١٣ .

(٣) النور المظهر ، ص ١٢ - ١٣ .

(٤) تختلف صيغ الأذكار في طريقة ابن عربي الأكبرية عن صيغها عند باقي الطرق ، فالشاذلية مثلاً يجعلونها خمسة هي : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، لا إله إلا الله ، سبحان الله ، الله ، هو (انظر كتابنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٥٩) ولذا ذكر عند النقشبندية صيغتان : الله ، ولا إله إلا الله (جامع الأصول ، ص ٨١) وهكذا تختلف كل طريقة عن الأخرى في الصيغ التي تؤثرها عن غيرها .

السادس: «رحمن» وهو للنفس المرضية ، وعدد تلاوته خمسة وتسعون ألف مرة .

السابع : «رحيم» ، وهو للنفس الكاملة ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة . وهو يقارن بين صيغ أذكار ابن عربي هذه ، من حيث علاقة الشيخ بالمريد فيها ، وبعض صيغ الذكر في الطرق الصوفية الأخرى قائلا : « قطع صفات النفس السبعة في بعض الطرق بالثقل في الأسماء السبعة بتوجه الشيخ للمريد كطريقة الشيخ الأكبر . وفي بعضها بنظر الشيخ للمريد نظر نجبة كطريقة سيدي أحمد البدوي رضي الله عنه . وفي بعضها بفيض العلم بالمحاذاة التامة الصحيحة كالطريقة الخالدية فيمتلئ المريد علماً بالمحاذاة ، وإن لم يسمع ما يقوله الشيخ (١) » .

على أنه في خلال الأذكار تتجلى للسالك واردات مختلفة ، وعلى الذاكر أن يميز بينها ، وأن « يتحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغله عن الذكر (٢) » . ويقول ابن عربي له : « (عليك أن) تفرق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الروحانية الشيطانية ، بما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد ، وذلك أن الوارد إذا كان ملكياً فإنه يعقبه برد ولذة ، ولا تجده ألماً ، ولا تنغير لك صورة ، ويترك علماً . وإن كان شيطانياً فإنه يعقبه تهوٍش في الأعضاء وألم وكرب وحيرة وذلة ، ويترك تخبطاً (٣) » .

وللذكر عند ابن عربي وظائف ثلاث : الأولى نفسية ، فإن تركية النفس وتصفيتها إنما تكون بكثرة الأوراد والأذكار (٤) ، والثانية خلقية ، لأن النفس بترقيها بالأذكار تُلهم صاحبها فعل الخيرات ، وتكمل أوصافها ، وتصبح رحيمة لجميع الخلق ، فتحب للكافر الإيمان ، وللعاصى التوبة من

(١) الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية ، ص ٢٦٤ .

(٢) رسالة الأنوار : ص ١٥ - ١٦ .

(٣) رسالة الأنوار : ص ١٦ .

(٤) النور المظهر ، ص ١٠ .

العصيان ، وللطائع الثبات على طاعة الرحمن ، ويصبح عالمها الخيرات (١) ،
والثالثة ميتافيزيقية إذ لا يزال المريد يشغل بالذكر حتى يرتفع عنه عالم الخيال ،
ويتجلى له عالم المعاني المجردة عن المادة ، ولا يزال كذلك حتى يتجلى له
مذكوره (٢) ، ويدرك حقيقة الوجود الواحدة (٣) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن عربي قد خلف 'لمريديه من أتباع طريقته
الأكبيرة عدداً كبيراً من الأوراد والأدعية والصلوات ، التي يتعبد بها
الذاكر ، بعضها مطبوع وبعضها الآخر لا يزال مخطوطاً . (٤) ومنها ما أورده

(١) النور المظهر ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) رسالة الأنوار ، ص ١٨ .

(٣) انظر في هذا : فصوص الحكم ، (فص حكمة نفسية في كلمة يونسية) ص ١٦٨
وما بعدها وتعليقات الدكتور عفيق على هذا الفص ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، حيث يقول الدكتور
عفيق ما نصه : « ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربي ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة
الوجود ، وهو في نظرة أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر عن أكل المخلوقات .. الخ » .

(٤) من هذه الأدعية والصلوات والأحزاب التي وقفنا عليها ما يلي :

١ - السر الأظهر في أوراد الشيخ الأكبر (جمع محمود عز الدين بركات محمد) ، وهي

أوراد موزعة على أيام الأسبوع ليلاً ونهاراً ، مطبوع بالقاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٢ هـ

٢ - الأحزاب السبعة (مطبوع ولم تعرف تاريخ طبعه)

٣ - الصلاة الأكبرية (مطبوع) القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ١٣١٠ هـ .

٤ - صلوات محي الدين بن عربي ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٥٣١) دار الكتب
المصرية تصوف وأخلاق .

٥ - صلوات منسوبة لابن عربي وغيره ، (٦٢٠) مجاميع دار الكتب المصرية ،
تصوف وأخلاق .

٦ - أوراد الأيام والليالي ، نسخة خطية (٩ مجاميع) ، ثلاث نسخ (٣١ مجاميع ،
١٠٢ مجاميع ، ١٢٣ مجاميع) تصوف وأخلاق .

٧ - حزب التوحيد ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٦٣٤) دار الكتب المصرية ، تصوف
وأخلاق .

٨ - حزب النور الأعلى (١٦٣٢) ضمن مجموعة مخطوطة ، دار الكتب المصرية ،
تصوف وأخلاق .

في خاتمة الفتوحات المكية وهي أدعية وتعوذات تقال في أوقات معينة من اليوم (١). وقد ذكر محمد رجب حلمي عنها ما نصه: « ومنها (من مؤلفاته) الأوراد والأحزاب والصلاة الصغرى والوسطى والكبرى والأوراد الأسبوعية والدور الأعلى وغيرها (٢) » .

١٢ - أثر الرياضات العملية في نفسية السالك :

ولاشك في أن الرياضات العملية التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه ، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية ، فإن أخذ المريد في سلوكه بالشدة في مجاهدته لنفسه ، وخضوعه لإيحاء شيخه خضوعاً مطلقاً ، وإحاطته بمظاهر ومراسيم الطريقة كأخذ العهد عليه ، وإلباسه الخرقة ، وخضوعه لقواعد الجماعة في الخلوات والزوايا ، كل هذا من شأنه أن يؤثر في نفسيته تأثيراً بالغاً ، ويجعله أكثر قابلية

٩ - حزب الفتح (٢٩٢٨) مخطوط ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق
١٠ - دعاء محيى الدين بن عربي ، ضمن مجموعة مخطوطة (٨٨ م) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

وهناك شروح على بعض أحزاب وصلوات ابن عربي منها ما يلي :

- ١ - شرح الحزب الأكبر لابن عربي ، تأليف الشيخ حجازي بن محمد السندوي العباسي الأحمدى مخطوط (٢٧ م مجاميع) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .
 - ٢ - الطور الأعلى على الورد المسمى بالدور الأعلى لمحيى الدين بن عربي تأليف الشيخ محمد القاوقجي الطرابلسي ، طبع دمشق سنة ١٣٠١ هـ .
 - ٣ - شرح صلاة محيى الدين محمد بن علي بن عربي تأليف الشيخ عبد الفتى النابلسي اللسقي ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٥٧٨) ، (٣٢٧ مجاميع) ، (٣٨٥ مجاميع) ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .
 - ٤ - شرح صلوات محيى الدين بن عربي ، لم يعلم مؤلفه ، مخطوط (٢٥٨٣) هـ دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .
 - ٥ - شرح صلوات محيى الدين بن عربي تأليف العلامة محمد بن عمر بن عبد الجليل البغدادي ، مخطوط (٢٩٦) مجاميع ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .
- (١). الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٧١٥ وما بعدها .
(٢) البرهان الأزهر ، ص ٧ .

لكل ما يوحى إليه به شيخه من مذاهب التصوف وآرائه .

واعترال المريد في الخلوة على النحو الذي حبه ابن عربي له ، من شأنه أن يفضى به إلى قطع صلته بالعالم الخارجى ليعيش في عالم محدود من خطقه الخاص ينطوى فيه على نفسه ، ولعل هذا هو السبب في أن بعض علماء النفس المحدثين ، الذين درسوا ظاهرة التصوف ، يقررون أن شخصية الصوفي شخصية انطوائية (Introvert) (١) .

والتأمل أيضاً فيما يذكره ابن عربي عن قواعد الخلوة ، يرى أن من أهمها أن لا تتعلق همة المختلى بشيء غير الله ، فإن الخلوة غايتها عنده التفرغ عن الأكوان تماماً ، وهذا يعنى بعبارات أخرى أن يكف المريد في خلوته عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجى ، أياً كان نوعها ، ليستبقى فكرة واحدة هي مشاهدة الله ، ولهذا يستخدم الأذكار على اختلاف أنواعها ليعينه هذا على عدم تجاوز فكرته .

وخضوع السالك للطريق الصوفي لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماماً ، يشبه الحالة التي يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحودة الفكرة (Monoïdéisme) ، وهي حالة يضيق فيها مجال الشعور جداً بحيث لا يبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر (٢) .

ولا يخفى بعد ذلك أن لما يعانيه المريد السالك من الجوع والسهر والصمت أثر كبير على قواه النفسية ، فتعثره أحياناً حالة هي أشبه بالغيوبة ، ولكنها في الوقت نفسه مصحوبة بلذة روحية لا يدركها إلا هو وحده .

Thonless (R.) : An introduction to the psychology of religion, (١)
Cambridge 1928, pp. 236-237.

Lalande (A.) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art. « monoïdéisme » (٢)

وقد فطن بعض خصوم ابن عربي إلى ما تحدثه الخلوات ، وما يكون فيها من جوع وصمت وسهر وذكر متواصل ، من قول بوحدة الوجود ، التي تنتفي معها التفرقة بين العالم الخارجي وبين الله ، ومن هؤلاء الذهبي في كتابه « ميزان الاعتدال » حيث يقول ما نصه : « وما عندي أن محيي الدين (ابن عربي) تعمد كذباً ، ولكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً ، وطرف جنون . وصنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة فقال أشياء منكورة ، عدها طائفة من العلماء مروفاً وزندقة ، وعدها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين ، وعدها طائفة من متشابه القول ، وأن ظاهرها كفر وضلال ، وباطنها حق وعرفان ، وأنه صحيح في نفسه كبير القدر (١) » .

ومع أن كلام الذهبي فيه من التحامل ما فيه على ابن عربي ، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربي في التصوف وبين أثر الرياضات العملية التي كان يمارسها في حياته من الناحية السيكلولوجية .

ولعل ابن تيمية كان أكثر توفيقاً من الذهبي في الإبانة ، من الناحية السيكلولوجية ، عن الارتباط الوثيق بين رياضات الصوفية من أصحاب الوحدة الوجود كابن عربي ، وبين مذاهبهم النظرية ، وذلك حين يقول مانصه : « ولكن هذه الحال (حال الغيبة) تعزى كثيراً من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من الخاوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاماً ، وهذا فناء عن شهود تلك الخلوقات ، لا أنها في أنفسها فنيت .. ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والخلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله (هذا هو عين ما يقرره ابن عربي ، ومربك ذكره) ، ويقفى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥هـ ، ج ٣ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله (١) .

١٣ - مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية :

استطاع ابن عربي - بما ألف وكتب - أن يؤثر في طرق التصوف التي أصبحت بتأثير منه مدارس مغلقة للمريدين الذين يتلقنون أسرار الطريق ، والتي انتقل اهتمامها من مجرد ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية إلى التماس المعرفة الميتافيزيقية . وكان تأثير ابن عربي عظيماً للغاية إلى حد أنه تعدى المشرق العربي إلى الأقاليم الفارسية والتركية ، فكان واضحاً على صوفيتها (٢) .

وقد عرف كثير من القدماء لابن عربي هذه المكانة باعتباره شيخاً مريباً إلى جانب مكانته المسلم بها في مجال نظريات التصوف ، وحسبنا أن نذكر بعض شواهد من كلامهم تدل على ذلك :

وصفة المقرئ في « نفح الطيب » قائلا : « والغالب عليه (أى على ابن عربي) طرق أهل الحقيقة ، وله قلم في الرياضة والمجاهدة ، وكلام على لسان أهل التصوف ، ووصفه غير واحد بالتقدم والمكانة من أهل هذا الشأن بالشام والحجاز ، وله أصحاب وأتباع » (٣) .

ووصفه أحد معاصريه ، وهو كمال الدين أبو منصور ظافر الأزدي في رسالة له قائلا : « ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محيي الدين ابن العربي وكان من أكبر علماء الطريق ، جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما يقر له من العلوم الوهية . ومثزلته شهيرة وتصانيفه كثيرة . وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحالاً ، لا يكثر بالوجود مقبلاً كان أو معرضاً ، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف (٤) » .

(١) تقي الدين بن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

(٢) غارن : Gibb (H.A.R.) : Mohammedanism, an historical survey, Lon don 1953, pp. 148-149.

(٣) نفح الطيب ، طبعة أحمد فريد رفاعي ، ج ٧ ، ص ٩٧ .

(٤) نفح الطيب ، ج ٧ ، ص ١١٢ - ١١٣ .

وقال عنه شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى ممتدحا أتباعه من الأكرية : والحق أن طائفة ابن العربي كلهم أخيار ، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية ، وهو حقيقة عندهم في مرادهم ، وإن افتقر عند غيرهم إلى التأويل (١) .

ويقول عنه الياقوتى اليمنى : « وكم ربي رضى الله عنه من المريدين العارفين بالله (٢) »

وينقل الشعرانى عن مجد الدين الفيروزابادى مانصه : « والذي أقوله وأتحققه ، وأدين الله تعالى به ، أن الشيخ محيى الدين كان شيخ الطريقة ، حالاً وعلماً ، وإمام التحقيق حقيقةً ورسمًا ، ومحى علوم العارفين فعلاً واسماً (٣) » .

ويقول الشعرانى أيضاً عن مريدى ابن عربى الآخذين عنه طريقته في عصره ما نصه : « وكان أئمة عصره من علماء الشام ومكة كلهم يعتقدونه ، ويأخذون عنه ، ويعلمون أنفسهم في بحر علمه كلا شيء (٤) » .

وقال شيخ الإسلام الخزومى : « وقد كان الشيخ محيى الدين بالشام ، وجميع علمائها تردد عليه ، ويعترفون له بجلالة المقدار ، وأنه أستاذ المحققين من غير إنكار . وقد أقام بين أظهرهم نحواً من ثلاثين سنة يكتبون مؤلفات الشيخ ويتداولونها بينهم (٥) » .

ومما له دلالة في الإبانة عن مكانة ابن عربى باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق ، أن طرقاً أخرى — مع ما هو معروف عنها من الاعتدال والأخذ بالتصوف السنى الذى مثله الغزالى في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية —

(١) البرهان الأزهر ، ص ١٥ .

(٢) البرهان الأزهر ، ص ٢٣ .

(٣) الشعرانى : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ،

ج ١ ، ص ٩ .

(٤) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١١-١٢ .

(٥) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١٢ .

كالشاذلية ، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية . فقد أخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواهد ابن عربي في السلوك كما مر ذكره ، وذكر المقرئ في « نفح الطيب » أن ابن عطاء الله السكندري كان يعظمه (١) .

ومن الشاذلية الذين أظهروا احترامهم لابن عربي أيضا ، الشيخ محمد المغربي الشاذلي أستاذ جلال الدين السيوطي العالم المصري المشهور ، وقد وصفه بأنه « مربي العارفين كما أن الحنيد مربي المريدين (٢) » .

ومنهم أيضا الشيخ أبو عبد الله القزويني أستاذ الشيخ أحمد زروق الفاسي (٣) وقد أظهر كثير من شيوخ الطرق الأخرى وأتباعهم احترامهم لابن عربي ، كالنقشبندية الذين وصفوه بأنه خاتم الأولياء المحمديين (٤) ، ونقلوا عنه كثيرا (٥) ، وكان منهم الملا عبد الرحمن الجامي المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذي درس « الفتوحات المكية » ، كما كتب شرحاً لفصوص الحكم (٦) . كذلك كان الخلوتية معظمين لابن عربي وآخذين بقواهده العملية في العزلة والخلوة ، كما سلف بيانه .

وقد حظى ابن عربي باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصوفية في العصر الحاضر ، ومن هؤلاء نذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ هـ - ١٣٢٣ هـ) رائد الإصلاح الديني في العصر الحاضر . فقد سلك الأستاذ الإمام طريق الصوفية (٧) ، ووصل فيها إلى درجة عالية ، وإن كان

(١) نفح الطيب ، ج ٧ ، ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً البرهان الأزهر ، ص ١٥ .

(٢) اليواقيت والخواهر ، ص ١١ .

(٣) قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، القاعدة ٨٥ .

(٤) الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية ، ص ٧ ، ص ١٦١ .

(٥) الأنوار القدسية ، ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨ .

(٦) الأنوار القدسية ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٧) أنظر في ذلك : السيد محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ، ص ٢٠ وما بعدها ،

ص ١٠٦ وما بعدها ، ص ٩٢٧ وما بعدها .

قد أثر عدم إظهار أحواله فيها . وصلة الأستاذ الإمام بالتصوف في حاجة إلى مزيد من الدراسة والاستقصاء ، سواء في حياته الخاصة أو آرائه الإصلاحية ، خصوصاً وأنه قال للسيد رشيد رضا : « كل ما أنا فيه من نعمة في ديني أحمد الله تعالى فسيبها التصوف (١) » . ويعيننا هنا فقط أن نبين صلته الروحية بابن عربي ، ومكانته في نظره :

لا شك في أن الأستاذ الإمام كان من القلة المتحققة بفهم مذهب ابن عربي بناء على تذوق خاص أتاح له فهم مراميه ، فيقول السيد رشيد رضا عن ذلك : « وأما علوم التصوف فكان فيها (أى الشيخ محمد عبده) من الراسخين ، وقد قال لى : إننى أقرأ « الفتوحات المكية » كما أقرأ تاريخ ابن الأثير : لأن لغوامضها مفتاحاً من علمه لا يخفى عليه شيء منها (٢) » .

وكان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي ، ويلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبروا به عن أحوالهم بطريق الرمز . ويرى أن فهم أحوالهم من شأن الخاصة وحدهم وكان يقول إنه « ربما حصل لى شيء من ذلك وقتاً ما ، لكن هذا خاص بمن يحصل له ، لا يصح نقله لغيره بالعبارة ، ولا أن يكتبه ويدونه علماً » (٣) .

وما يذكره الشيخ رشيد رضا أيضاً أن الأستاذ الإمام كان يقول إن التفسير المنسوب إلى الشيخ محيي الدين بن عربي هو للكاشاني الباطني (٤) . وهذا مما دافع به الشعراى أيضاً عن ابن عربي في مقدمة كتابه « اليواقيت والجواهر » . وليس يبعد أن يكون الأستاذ الإمام قد تأثر بابن عربي في رسالة له صنفها « في وحدة الوجود » وهى بكل أسف من رسائله المفقودة ، وقد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددتها من وجه ، ونظامها العام ووحدةها من وجه آخر (٥) .

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ، ١ - ص ٩٢٩ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ، ١ - ص ١٠٣٢ ، ص ١٢٦ .

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام ، ١ - ص ٩٢٨ - ٩٢٩ .

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ، ١ - ص ١١٦ .

(٥) تاريخ الأستاذ الإمام ، ١ - ص ٧٧٧ .

ومن الغريب أن السيد محمد رشيد رضا - مع ما هو معروف عنه من نقده الشديد للصوفية وتمسكه بالاتجاه السلفي الذي يمثله ابن تيمية - ذكر لنا رؤيا منامية بعد وفاة الأستاذ الإمام بأيام ، جعلته يتذكر كلاماً لابن عربي في حال الصدق ومقام الصدق ، ولطرافتها نثبتها فيما يلي :

يقول الشيخ رشيد : « رأيت الأستاذ الإمام في النوم بعد موته بأيام ، فقال لي : إن الله تعالى أعطاني مقعد الصدق ، أوقال : إنني في مقعد الصدق . فتذكرت كلام الشيخ محيي الدين بن عربي في مقام الصدق وحال الصدق ، ومنه أن صاحب حال الصدق يكون كثير الظهور بالولاية والكرامة ، كثير الدعوى بحق ، كعبد القادر الجيلاني ، وصاحب مقام الصدق أعلى وأكمل ، ويكون في الولاية مجهولاً لا يعرف ونكرة لا تعرف ، كأبي السعود ابن الشبل تلميذ عبد القادر . وتذكرت جهل الناس بمقام الأستاذ الإمام في الولاية والعرفان احتجاباً بمظهره الدنيوي ومعارفه الكونية عن مرتبته الروحية ومعارفه اللدنية ، واستيقظت وعلى لساني قوله تعالى : « إن الملقين في جنات ونهر ، في مقعد صدق عند مليك مقتدر » (١) .

ومع أن هذه مجرد رؤيا منامية ، إلا أنها ذات دلالة صوفية عميقة بالنسبة لمقام الأستاذ الإمام ، وبالنسبة إلى الشيخ رشيد رضا الذي أصبح مؤمناً بعمق كلام ابن عربي في التمييز بين مقامات السلوك وأحواله الروحية . وشهادة الشيخ رشيد رضا لابن عربي في هذا الموضع على هذا النحو لها قيمتها في الإبانة عن مكانة ابن عربي كشيخ مربٍّ ، خصوصاً وأنها صادرة عن عالم سلفي النزعة يظن به أنه خصم للصوفية ، خصوصاً المتفلسفين منهم كابن عربي .

١٤ - أتباع الأكبرية :

معلوماتنا عن أتباع الطريقة الأكبرية في عصر ابن عربي وبعد وفاته قليلة للغاية ، فلم يتعرض أحد من القدماء ولا المحدثين لذكر شيء مفصل عنهم ،

(١) تاريخ الاستاذ الأمام ، ١ - ٢ ، ص ٩٥٩ .

كما لم يتعرض أحد لذكر المتأخرين منهم وأسائدهم المتصلة بابن عربي ، وقد وقفنا على شيء يسير من أخبار أولئك الأنبا بمحض الصدفة حين ورد ذكرهم في كتب ابن عربي نفسه ، أوفى بعض مصادر المتأخرين من أصحاب الطرق . ونأمل أن تنهياً لنا في المستقبل معرفة شيء أكثر عنهم ، بالتنقيب في بعض المخطوطات التي يحتمل أن تكون قد عرضت لهم ، ولصلتهم بشيخهم .

فمن عرفنا أخذهم عن ابن عربي تلميذه صدر الدين القونوي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (١) ، والذي أصبحت له بعد ابن عربي مكانة بارزة في طريقة شيخه ، وكان ابن عربي قد تزوج بوالدته ، فهو ربيه وابن عربي أبوه المعنوي (٢) . وكان صدر الدين القونوي من الصوفية القائلين بوحدة الوجود . وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما رد على شيخه ابن عربي (٣) . وهو أستاذ عفيف الدين التلمساني الشاعر والصوفي المتفلسف . وقد جاء صدر الدين إلى مصر مبشراً بطريقة ابن عربي فيما يبدو ، والتقى فيها بالشاذلي ، وتبادل معه الكلام في حقائق التصوف ، على نحو ما يذكر ابن عياد الشاذلي قائلاً : « ولما قدم الشيخ القونوي تلميذ ابن عربي إلى الديار المصرية اجتمع بالشيخ أبي الحسن (الشاذلي) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة ، والشيخ مطرق ، إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه ، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه ، وقال : أخبرني أين قطب الزمان اليوم ، ومن هو صديقه ، وما علومه ؟ فقال : فسكت الشيخ صدر الدين ، ولم يرد جواباً (٤) » .

وتروى لنا بعض المصادر أنه لما جاء إلى مصر في صحبة تلميذه عفيف الدين التلمساني ، التقيا فيها بعبد الحق بن سبعين ، على نحو ما يذكر المناوي في الكواكب الدرية قائلاً : « والعفيف التلمساني الذكي الحاذق المنطق تلميذ

(١) انظر ترجمته في طبقات الشعراني ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) البرهان الأتصر ، ص ٥ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ص ١٧٧ .

(٤) ابن عياد الشاذلي : المفارح العلمية في المآثر الشاذلية ، طبع مصر ١٢٧٣ هـ ص ٤٧ - ٤٨ .

القونوى . فإنه لما قدم شيخه القونوى رسولاً إلى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب (كان ذلك حوالى سنة ٦٤٨ هـ أو بعدها كما أثبتناه فى رسالتنا للدكتوراه) وكان التلمسانى مع شيخه القونوى . قالوا لابن سبعين : كيف وجدته (أى القونوى) بعين علم التوحيد ؟ فقال : إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمسانى (١) .

ومما يؤسف له أن آراء كل من صدر الدين القونوى وتلميذه العفيف التلمسانى لا تزال مجهولة إلى الآن ، لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة .

وقد وقفنا لصدر الدين القونوى على شرح على « فصوص الحكيم » لابن عربى عنوانه « الفكوك على الفصوص » (٢) ، وعلى مصنف له عنوانه « مفتاح الغيوب » (٣) ، وعلى آخر عنوانه « رسالة التوجه الأعلى فى السلوك » اقتبس الكمشخانوى شيئاً منه فى كتابه « جامع الأصول » (٤) .

أما العفيف التلمسانى فله ديوان شعر لا يزال مخطوطاً أيضاً (٥) .

ومن أتباع ابن عربى شخص يعرف بأبى العلم يسن ، ورد ذكره فى كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله السكندرى ، وقال عنه ابن عطاء الله إنه اتصل بالشاذلى فى مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام (٦) .

وقد أخذ عن ابن عربى كذلك طائفة من المريدين لا نعرف عنهم إلا قليلاً ،

(١) المناوى : الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ورقة ٢٣١ ب .

(٢) له نسخة خطية بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠ تصوف ، ولها صورة فوتوغرافية بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٣٢٥ تصوف وآداب شرعية) .

(٣) له نسخة خطية بمكتبة خزينة رقم ١٢٧٤ ، ولها صورة فوتوغرافية بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٤٩٤ تصوف وآداب شرعية) .

(٤) جامع الأصول ، ص ١٦٠ .

(٥) له نسخة خطية بمكتبة الإسكوريال بأسبانيا ، رقم ٣٨٥ .

(٦) لطائف المنن ، ص ٤٣ .

منهم عبد الله بن بلدر الحبشي الخادم (١) ، ومحمد بن خالد الصديقي ، اللذين أهدي ابن عربي إليهما كتابه « حلية الأبدال » على نحو ما يذكر ابن عربي نفسه في كتابه « الفتوحات المكية » (٢) .

ومن أتباع ابن عربي كذلك اسماعيل بن سودكين الذي سأل هو وبلدر الحبشي أستاذهما أن يكتب لهما شرحا لديوانه « ترجمان الأشواق » لأنهما علما أن بعض الفقهاء في مدينة حلب ينكرون أن يكون ذلك الديوان منظوميا على حقائق في التصوف ، وأتهموا شيخهما بأنه لما أراد ألا ينسب إليه مثل هذا الغزل والتشبيب الصريح ، تستر وادّعى أنه في الأسرار الإلهية (٣) .

ومن تتلمذوا على ابن عربي وأجازهم بإجازته كذلك الملك المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب حاكم دمشق ، وأولاده من بعده . وقد ذكر ابن عربي في هذه الإجازة أسماء شيوخه ومسموعاته وأسماء مصنفاته (٤) ، وكانت علاقة هذا الملك به كعلاقة المريد بشيخه .

ومن أجازهم ابن عربي كذلك الحافظ البرزلي ، فقد رأى الفيروز ابادي لإجازة ابن عربي للبرزلي بخط ابن عربي نفسه على حواشي « الفتوحات المكية » بمدينة قونية (٥) .

(١) وقفنا له على مصنف عنوانه « الإنباه على طريق الله » ، وهو ما سمعنا من شيخه في هذا الموضوع ، له نسخة خطية بمكتبة أمانة رقم ١٢٧٤ ، وله صورة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٥٠ تصوف وآداب شرعية) .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٣) الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٧٣٦ .

(٤) تاريخ هذه الإجازة غرة المحرم ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) وانظر عنها :
Brockelmann : G.A.I., I, 571.

المقرئ : فتح الطيب ، ج ٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، الكتاني : فهرس الفهارس ، ج ١ ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، وقد أخطأ الشعراني في قوله إنها إجازة للملك الظاهر بيبرس (كذا) صاحب حلب (اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١٠) . وقد ذكرها النبهاني بنصها في كتابه « جامع كرامات الأولياء » ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١٠ .

وقد أعجب بابن عربي علماء وصوفية كثيرون في عصره وبعد وفاته ، ولكنهم لا يعتبرون من أتباعه المتصلين إليه بالسند على حد مصطلح أصحاب الطرق ، وإنما هم من تلاميذه المتأثرين بأرائه في التصوف ، والمدافعين عنها ضد هجمات الفقهاء . نذكر من هؤلاء مجد الدين الفيروز ابادي ، وسراج الدين الخزومي ، وسبط بن الخوزي ، وصلاح الدين الصفدي ، وقطب الدين الشيرازي ، والشيخ مؤيد الدين الجخندي ، ونصر المنبجي (١) ، وعجي الدين النووي ، وجلال الدين السيوطي ، والياضي ائمني ، والشعراني وعبد الغني النابلسي (٢) ، والشيخ ابراهيم بن عبد الله الهكاري البغدادي (٣) ، والشيخ عمر حفيد الشهابي أحمد العطار (٤) ، وكثيرون غيرهم . وقد عرض الشعراني في كتابه « اليواقيت والجواهر » لآراء بعضهم في ابن عربي ، كما ذكر مصنفات بعضهم في الرد على خصومه (٥) .

واستمرت طريقة ابن عربي المعروفة بالأكبرية جيلاً بعد جيل إلى أن جاء القرن الثالث عشر الهجري ، فوجدنا من أبرز أتباعها فيه الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسي الأروادي الخالدي النقشبندی الأحمدي الأكبري (٦) ، أحد صوفية الشام ، تلميذ الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندی المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ (٧) ، وقد زاد على شيخه بأربعين طريقة . وقد قال عنه صاحب « الحديقة الندية » عند الكلام على خلفاء الشيخ خالد : « ومنهم العالم

(١) كانت له زاوية بمصر ، وكان من المدافعين عن ابن عربي ، ومن أشد الناس في الرد على خصومه وخاصة ابن تيمية (المقریزی خطط ، ج ٤ ، ص ٣٠٠) .

(٢) كان الشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة ١١٤٣ هـ من شراح ابن عربي ولكنه - تصديقاً لما نقول كان متميلاً إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية ، ولم يكن متميلاً إلى الأكبرية (ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للنابلسي ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ، ص ١٢) .

(٣) له كتاب عنوانه « مناقب ابن عربي » وهو مطبوع .

(٤) له كتاب عنوانه « الفتح المبين في رد اعتراض المعترض على محي الدين » وهو مطبوع .

(٥) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١١ - ١٢ .

(٦) انظر ترجمته في الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٧) له ترجمة مطولة في الأنوار القلمية ، من ص ٢٢٤ إلى ص ٢٦٣ .

العلامة ، والمرشد الكامل الفهامة ، والعارف الصمداني ، والهيكل النوراني ،
الراوى بفياض مدده غليل الصادى ، الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسى
الأروادى . فإنه رحل إلى مولانا الشيخ خالد قدس الله سره بعد حلوله بدمشق
الشام ، وسلك على يديه الطريقة النقشبندية حتى أذن له بالإرشاد ، وأقر له
بالخلافة المطلقة . وعلى ما فهم فى قصيدته الرائية أنه خاتم الخلفاء الخالدية
بوأهم الله الرضوان فى البكرة والعشية . وقد اشتهر بالولاية والعلم والدراية
والحلم . كان قدس الله سره شاعراً فاضلاً وأديباً كاملاً ، له تاريخ كبير
وألفية فى علوم الأدب ، وله التبر المسبوك فى نهاية السلوك ، وله مرآة
العرفان ، وله رسالة فى الخلوة ، وله أوراد وصلوات ، وله تأليف كثيرة
مفيدة تزيد على المائة ، كما أثبتته بخط يده (١) .

وقد توفى الشيخ أحمد بن سليمان الطرابلسى بطرابلس الشام سنة ١٢٧٥ هـ
ودفن بمسجد هناك يعرف بمسجد الدباء لصيق حائطه القبلى . وكان له أتباع
كثيرون (٢) .

وكان من عادة المتأخرين من أرباب الطرق الصوفية تلقى أكثر من
طريقة صوفية واحدة ، فبعد أن كان الشيخ أحمد بن سليمان منتسباً إلى
النقشبندية وغيرها على النحو الذى رأينا ، نجده يأتى إلى مصر ويتلقى الطريقة
الأكبرية فيها على بعض شيوخها المصريين ، وينتسب بذلك بالسند إلى محيى الدين
ابن عربى ، ثم يؤلف رسالة خاصة فى آداب الطريقة الأكبرية ، وهى الرسالة
التي جعل عنوانها « النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر » .
وقد بين لنا أخذه الطريقة الأكبرية بمصر قائلاً : « واستمرت (الطريقة
الأكبرية) كذلك إلى أن وصلت إلى من غير انتقاص على يد الولى الزاهد
الناسك العامل العابد سيدى الشيخ على حكشى البولا فى المتصوف الآن باطنياً
فى الإقليم المصرى . وقد قام مقام سيدى الشيخ مصطفى المنادى ، فسألنى عن

(١) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٢) الأنورا القدسية ، ص ٢٦٤ .

مسائل من تلك الكتب (لعله يقصد كتب ابن عربي) أوهم رضى الله عنه أنه توقف بها ، فأجبه بالصواب بمدد مؤلفها ، فأمر لى بكتابتها ، فكتبها ولده وإلى دفعها (١) .

ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر في القرن الثالث عشر الهجرى ، وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المنادى وتلميذه الشيخ على حكشى البولاقي (٢) .

وارتبط الشيخ أحمد بن سليمان منذ ذلك الحين بالشيخ محيى الدين بن عربي ارتباطاً بالسند فسمى نفسه بالأكبرى ، كما عبر لنا عن ارتباطه الروحي الوثيق بابن عربي قائلاً : « يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الديان ، أحمد الخالدى النقشبندى الأحمدى الأكبرى بن سليمان : قد رأى بعض الحفاظ للقرآن من الصلحاء الذين هم أعيان الأعيان أن حضرة سيدى الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره الأفخر في حضرة الفهوانية (٣) الصادقة الواقعة المحققة ، يتوجه إلى ، وقد أحست ذلك نفسى ، فألفت هذه الرسالة (يقصد رسالة النور المظهر) في طريقته العلية الأكبرية (٤) » . وهو يقول كذلك : « فلما حصل التوجه من الشيخ الأكبر في طريقته العلية أبرزت من معانيها في هذه الرسالة لينتفع بها البرية .. وهو أخذها عن الخضر عليه السلام ، وهو أخذها عن المصطفى سيد الأنام ، فهى طريقة العلوم الدنية التى نال بها حضرة سيدى الإمام على كرم الله وجهه عن المصطفى صلى الله عليه وسلم العلوم الباطنية (٥) » .

وقد تلى الطريقة الأكبرية عن الشيخ أحمد بن سليمان ، طائفة من

(١) النور المظهر ، ص ٤ - ٥ .

(٢) لم نستطع بكل أسف العثور على ترجمة لأى منها .

(٣) فى اصطلاحات محيى الدين بن عربي الواردة فى الفتوحات المكية : «الفهوانية خطاب

الحق بطريق المكافحة فى عالم المثال » .

(٤) النور المظهر ، ص ٢ - ٣ .

(٥) النور المظهر ، ص ٥ .

المريدين ، عرفنا منهم على المنير ، وعن على المنير هذا أخذها الشيخ أبو عبد الله محمد أمين السفرجلاني الدمشقي إمام وخطيب جامع السنجق دار . فقد ذكر السفرجلاني في منظومة له (طبعت بالشام سنة ١٣١٩ هـ) عنوانها « عقود الأسانيد (١) » سنده المتصل بابن عربي ، وقد أشار إليه الكتاني قائلا : « وروى الطريقة الأكبرية عن على المنير ، عن أحمد بن سليمان الأروادي (٢) » وتلقى الطريقة الأكبرية أيضا عن الشيخ أحمد بن سليمان ، الشيخ أحمد ابن مصطفى بن عبد الرحمن ضياء الدين الكمشخانوي (٣) ، ولد في كمشخانه لي بركيا سنة ١٢٢٧ هـ (١٨١٢ م) ، وتعلم بالآستانة ، وتوفي بها في سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م) . وهو عالم بالحديث والتصوف ، جاء إلى مصر ، ولا نعلم سنة مجيئه إليها على وجه التحديد ، وإن كنا نعرف أنه كان موجوداً بها سنة ١٢٩٣ هـ ، وأنه أقام بمصر ثلاث سنين . وله نحو خمسين مصنفاً ، منها « جامع الأصول » ، وكانت له مطبعة تطبع بها كتب السنة وتوزع على فقراء العلماء مجاذاً ، وأنشأ ثلاث مكتبات لمطالعة الجمهور في بلاده .

وقد عني الكمشخانوي بتتبع آداب الطريقة الأكبرية ، وضمن كتابه شيئاً عنها أخذ معظمه من رسالة أستاذه « النور المظهر » . كما بين لنا تلقيه عن شيخه كل طرقة ، ومنها الطريقة الأكبرية (٤) .

وكان الكمشخانوي من المعجبين بابن عربي إعجاباً كبيراً فقد كان يصفه دائماً بأنه « ختمت به الولاية الخصوصية (٥) » . واعتبر أن ابن عربي

(١) الكتاني : فهرس الفهارس ، ص ٢٤١ .

(٢) الكتاني : فهرس الفهارس ، ص ٢٤٢ .

(٣) انظر ترجمته في : زكي محمد مجاهد : الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية ، القاهرة ١٣٦٨ هـ - ١٣٧٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٨ ، إسماعيل الباباني : إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، استانبول ١٩٤٥ م ، ج ١ ، ص ٥٤٦ ، الأنوار القلمية ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٤) جامع الأصول ، ص ٢ ، ص ١٠٨ .

(٥) جامع الأصول ، ص ٧٧ .

له خصوصية معينة بين شيوخ الطرق الصوفية الكبار هي الإكمال والعرفان على نحو ما يتبين من قوله : « اعلم أن لكل الأولياء خصوصية وهمة في الحياة والممات ، كنقش الحقيقة والإلقاء في بحر الوحدة والفناء والاستغراق لشاه نقشبندى محمد بهاء الدين ، وقوة التصرف والإمداد لعبد القادر الجيلاى ، وقوة العلم والواردات لعلى أبى الحسن الشاذلى ، وخرق العادة وانقوة لحضرة أحمد الرفاعى ، والترحم والتعطف للسيد أحمد البدوى ، والسخاء والكرامة لإبراهيم الدسوقي ، والعرفان والإكمال للشيخ الأكبر ، والمحبة والعشق لمحمد جلال الدين الرومى ، والغيبة والمحو للإمام السهروردى ، والرياضة والأواهي للشيخ خضر يحيى ، والوجد والحذبات لنجم الدين الكبرى » (١) وقد أعطى الكمشخانوى الطريقة الأكبرية بمصر في أواخر القرن الهجرى الماضى ، فكان له خلفاء كثيرون ، وأعظم من سرى إليهم سر نسبته الشيخ جوده ابراهيم (٢) ، أحد الصوفية المصريين الذين عاشوا في أواخر القرن الماضى وإلى منتصف هذا القرن. ولد سنة ١٢٦٤هـ بالعزيرية ، إحدى قرى مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية ، ودرس بالأزهر الشريف ، وتلقى طرقاً صوفية كالخلوتية والشاذلية عن بعض شيوخ عصره . ولما وفد الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوى إلى مصر تلقى عنه الشيخ جوده فيما تلقى من طرق ، الطريقة الأكبرية (٣) (على عادة بعض المتأخرين من الصوفية في تلقى أكثر من طريقة صوفية واحدة في وقت واحد) ، ثم « أذن له بتلقين الذكر وإعطاء العهود في جميع الطرق التى تلقاها عنه ومنها الأكبرية (٤) » .

وقد توفى الشيخ جوده بعد سنة ١٣٤٤هـ (٥) ، وقد لى كاتب هذه

(١) جامع الأصول ، ص ٥ .

(٢) انظر في ترجمته : الأنوار القلمية ، ص ٢٦٥ - ٢٧٩ .

(٣) الأنوار القلمية ، ص ٢٦٧ .

(٤) الأنوار القلمية ، ص ٢٦٧ .

(٥) استنتجنا ذلك من أن الشيخ يسن السنهوتى حين طبع كتابه « الأنوار القلمية » سنة

١٣٤٤هـ كان الشيخ جوده لا يزال على قيد الحياة (الأنوار القلمية ، ص ٢٧٩)

السطور بعض تلاميذه من الصوفية وعلماء الأزهر ، ويقوم على طريقته الآن
نجله الشيخ عيسى جودة ، ولطريقته أتباع كثيرون إلى الآن ، خصوصا في
الشرقية .

فإذا تبين ذلك عرفنا أن طريقة ابن عربي الأكبرية قد كتب لها الاستمرار
في الوجود إلى العصر الحاضر .

١٥ - لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارا واسعا ؟

لعله من الملاحظ الآن أن الطريقة الأكبرية لم تنتشر في عهد صاحبها ،
ولا بعد وفاته الانتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية
أخرى معاصرة لها أولا حقة عليها كالقادرية والرفاعية والشاذلية والأحمدية
والبرهامية (طريقة ابراهيم الدسوقي)^(١) ، وإنما كانت حظ أفراد قلائل .
وقد حاول أحمد بن سليمان الخالدي النقشبندى الأكبرى تعليل ذلك قائلا :
« واعلم أن سيدى الشيخ ، قدس سره ، صاحب طريقة بالاستقلال لدى
أهل الحقائق كبقية أصحاب الطرائق . وسبب عدم انتشارها لعدم إظهار
كتبها ، فقد تلقتها الأفراد من الرجال ، وأهل الخصوصيات من الأبدال ،
ولم يظهروا كتبها إلا للخواص »^(٢) .

والواقع أن ما يذكره الشيخ أحمد بن سليمان صحيح ، فإن أصول
الطريقة الأكبرية مبنوثة في كتب ابن عربي التي يوصف معظمها بالرمزية ،
ويصعب على كثير من الناس فهمها أو إدراك مراميها ، فهي بهذا من شأن
الخاصة وحدهم ، وهذا أحد أسباب عدم انتشارها بين جماهير الناس .

إلا أن هناك سبباً آخر أهم في رأينا ، وهو الذى حال أساساً بين الطريقة
الأكبرية وبين انتشارها على المستوى الجماهيرى . وأعنى بهذا السبب ما أثاره

(١) قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى ، ص ٥٢ - ٥٤ .

(٢) النور المظهر ، ص ٤ ، وجامع الأصول ص ٨١ .

نحسوم ابن عربى من الفقهاء ، فى حياته وبعد مماته ، وعلى مر القرون ، من تشكيك حول عقيدته .

وكان من أعنف هؤلاء الحسوم الشيخ تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، والذي لم يهاجم عقيدة ابن عربى فقط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف إبان إقامته بمصر كثيراً منهم عن طريقة أستاذهم . وقد عرفنا ذلك من كلام لأخى ابن تيمية أورده ابن الأثير قائلاً : « إن الأخ الكريم (يقصد أخاه ابن تيمية) قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط .. واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض وأفرخ وأضل فيها فرق السبعينية (١) والعربية (أتباع ابن عربى) ، فمزق الله بقدومه عليهم شملهم ، وشتت جموعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم ، وفضحهم ، واستتاب جماعة كبيرة منهم ، وتوب رئيساً من رؤسائهم (٢) » .

ويبدو لنا أن الحملات المستمرة على ابن عربى من جانب فقهاء آخرين غير ابن تيمية ، كالبقاعى ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمود شكرى الألوسى ، وغيرهم ممن نحأ نحوهم فى الهجوم على فلاسفة الصوفية ، كان لها أيضاً أثر واضح فى اضمحلال شأن الطريقة الأكرية قديماً وحديثاً ، فلم تنتشر لذلك إلا فى أضيق نطاق .

على أنه ليس ببعيد أن يكون قد انتمى للطريقة الأكرية فى عصور مختلفة أتباع كثيرون ، ولكنهم كانوا يؤثرون التستر والاستخفاء خوف اتهامهم فى عقيدتهم ، فلم يتمكن لذلك من الوقوف على أى أثر لهم .

(١) السبعينية هى الطريقة المنسوبة للصوفى المتفلسف عبد الحق بن سبعين المرمى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ .. ويقال إن الششتري أحد تلاميذ ابن سبعين ذكر ابن عربى فى عداد شيوخ هذه الطريقة . انظر

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Massignon (L.) :
pays de l'islam, Paris 1929, pp. 139-140.

(٢) البداية والنهاية ، ج ١٤ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

مهما يكن من شيء فقد استطاع ابن عربي ، رغم ضراوة الحملات التي وجهت إليه في حياته ، وبعد مماته ، أن يحيا على مر العصور بأرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك الصوفي ، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بوساطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر . وهذا مما لم يتهيا لكثير من مفكري الإسلام ،وصوفيته وفلاسفته الكبار ، وهو من دلائل عظمة شخصيته ، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليها .

الفصل الثالث عشر

IBN 'ARABI IN THE PERSIAN SPEAKING WORLD

By

SAYYED HUSSEIN NASR

Ibn 'Arabî in the Persian Speaking World

by

Sayyed Hossein Nasr

On this occasion when the writings and doctrines of the great master of Islamic gnosis, Shaikh al-Akbar Muhyî al-Dîn ibn 'Arabî, are being celebrated it must be remembered that his influence was so widespread and praised throughout the Islamic world that within a century of his death his doctrines were being discussed in the centers of Sufism from the Atlantic to Central Asia and India. And even the spread of Islam into what is today Indonesia is connected with Sufi orders closely associated with the doctrines of the master from Murcia.

In the Persian speaking world the teachings of Ibn 'Arabî found a most suitable soil for later growth. It was here that his doctrines not only transformed the language of doctrinal Sufism but also penetrated into theology and philosophy (*hikmah*). For seven centuries generations of sages and saints have commented upon his works and to this day his masterpiece, the **Fusûs al-hikam (or Bezels of Wisdom)** (1) is taught in traditional religious circles as well as in the gatherings of the Sufis and gnostics. (2)

The spread of the teachings of Ibn 'Arabî in the Persian speaking world, particularly in Persia itself, (3) can be best studied by dividing those who were influenced by him into several distinct categories. There are first of all the well known Sufis themselves, most of them also master of the Persian language, in whom elements of the teaching of Muhyî al-Dîn can be seen in various forms. The greatest Sufi poet of the Persian language, Jalâl al-Dîn Rûmî, is already connected to Ibn 'Arabî through Şadr al-Dîn al-Qunawî who was the disciple

of the latter and friend and close associate of the former. Some have called the **Mathnawî**, the **Futûhât** in Persian verse. There is no doubt that there are domains in which there is close association between these two towering masters of Islamic gnosis. But also it must be remembered that Rûmî represents yet another facet and form of Sufism that is complementary to the approach and particular from of the Sufism of Ibn 'Arabî rather than being simply its derivative.

After Rûmî other well-known Sufi authors like 'Aziz Nasafî and Sa'd al-Dîn Hamûyah, although belonging to the Central Asian school of Najm al-Dîn Kubrâ, likewise display their profound debt to the doctrinal expositions of Shâikh al-Akbar. Even 'Alâ' al-Dawlah Simnânî who criticized some of Ibn 'Arabî's formulations was influenced by him. (4) Likewise, amidst the outstanding Sufi poets of this period, while some like Hafîz and Sa'dî followed the classical imagery and language of Sanâ'î, 'Attâr and Rûmî or added new dimensions within the same framework and used a symbolic language of the same form, others turned to the teachings of Ibn 'Arabî which they expounded in exquisite Persian poetry or prose. The **Lama'ât** of Fakhr al-Dîn, 'Arâqî, a disciple of adr al-Dîn Qunawî, especially as commented by Jâmî in his **Ashi "at al-lama"** ât is a perfect example as are also the poems of Awḥad al-Dîn Kirmânî and the **Gulshan-i râz (the Secret Rose Garden)** of Maḥmûd Shabistari. This work contains the synopsis of all Sufi doctrine as expounded by Muḥyî al-Dîn in verses of celestial beauty that have become the common heritage of all Persian speaking people. Likewise, the best known commentator upon the **Gulshan-i râz**, Shaikh Muḥammad Lâhijî the founder of the Nûrbakhshî Sufi order, was himself deeply influenced by Shaikh al-Akbar. Another great master of Sufism in Persia, Shâh Ni-'matullâh Walî, the founder of the Ni-'matullâhî order which is the most widespread order in Persia today, rendered the **Fusûs** into Persian. He also translated the verses of the **Fusûs** into Persian poetry and commented upon them. Shâh Ni-'matullâh confesses openly his affiliation with Ibn 'Arabî in these verses :

The words of the **Fusûs** set in our heart like a jewel, in its station.

It reached him from the Prophet of God and from his (Ibn 'Arabî's) spirit becomes attached to us.» (5) No clearer indication is needed to demonstrate the profound nexus between Ibn 'Arabî and the most influential Sufi master in the later history of Persia.

To the same genre of Sufi poets and masters belongs the great poet 'Abd al-Rahmân Jâmî who did so much to spread the teachings of Ibn 'Arabî. (6) Through commentaries upon the works of Shaikh al-Akbar, the composition of original works based on his doctrinal teachings and his own independent poetry and prose compositions he exerted an immense influence upon his contemporaries and later generations of Persian speaking Sufis. His example has been followed by many a later poet such as Şafây-i Isfahânî, an outstanding Sufi poet of only two generations ago who was deeply versed in the *Fuṣûṣ* and the writings of Şadr al-Dîn al-Qunawî and also composed some of the finest Sufi poetry of the last century.

A second category of those influenced by Ibn 'Arabî are the Shi'ite theologians who by incorporating the teachings of Ibn 'Arabî into the structure of Twelve-Imam Shi'ism prepared the ground for the intellectual synthesis of the Safavid period when Persia became Shi'ite. The whole relation between the doctrines of Ibn 'Arabî and Shi'ite gnosis into which it became integrated so readily bears close investigation. (7) Soon after the propagation of his teachings, Ibn 'Arabî gained followers among Shi'ite theologians and gnostics such as Sayyid Haidar 'Amulî who even wrote a commentary upon the *Fuṣûṣ* (8), Ibn Turkah, whose *Tamhîd al-qawâ'id* is an introduction to the *Fuṣûṣ* and Ibn 'Abî Jumhûr who in his *Kitâb al-mujlî* reflects many of Shaikh al-Akbar's doctrines.

One must also remember the influence of Ibn 'Arabî on Isma'ili authors many of whom wrote in Persian although their later home was to become India. To this day the most widely read commentary upon the Quran among Isma'ilis is that of Ibn 'Arabî who is curiously enough considered by many Isma'ilis to be one of them. The whole group of Isma'ili authors writing in Persian in the 7th and 8th centuries A.H. and until Isma'ilism went underground in Persia

comprise one of the most noteworthy and curious extensions of the teachings of Ibn 'Arabî within the world of Islam.

With the advent of the Safavids a renaissance took place in Islamic philosophy in Persia the highlight of which is the appearance of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî or Mullâ Ṣadrâ. Combining the tenets of Peripatetic philosophy and **ishrâqî** or Illuminationist theosophy with the gnostic doctrines (**'irfân**) of Ibn 'Arabî, this great sage was able to create a new intellectual perspective and a school that survives to this day in Persia. (9) Mullâ Ṣadrâ was deeply impregnated with the teachings of Ibn 'Arabî and his chief work, the **Asfâr**, is replete with quotations from the **Fuṣuṣ** and **Futûḥât** and reflects, especially in doctrines concerned with the faculties of the soul and eschatology, the teachings of Shaikh al-Akbar.

It would not be too much to say that in most circles, especially the official religious schools, it has been mostly through the works of Mullâ Ṣadrâ and his disciples like Mullâ 'Alî Nûrî, Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî, and Mullâ 'Alî Zunûzî that Ibn 'Arabî's doctrines have come to be known in Persia during the past few centuries. The role of Ibn 'Arabî in the creation of this important school of **hikmah** is yet another and in fact one of the most significant aspects of his influence in the Persian speaking world.

Finally, mention must be made of the commentators and interpreters of Ibn 'Arabî who are his direct heirs and the continuators of his teachings. Among these figures the most important as far as the eastern lands of Islam in general and Persia in particular are considered is Ṣadr al-Dîn al-Qunawî, the disciple and step-son of Ibn 'Arabî, through whom the teachings of the master reached these lands. Himself a great Sufi master, Qunawî commented upon the works of the Shaikh al-Akbar as well as writing original works of his own like **Nuṣûṣ**, **Fukûk** and **Miftâḥ al-ghaib** which along with its commentary **Mishbâḥ al-uns** by Hamzah Fanârî is considered in Persia as the most advanced text on Sufi metaphysics. (10)

In Persia the commentary of Qunawî on the **Fuṣûṣ** is the most highly esteemed of all the commentaries along with those of 'Abd

al-Razzâq Kâshânî and Da'ûd Qaysarî. Although many commentaries have been written on the **Fusus** some in Persian, such as those of 'Alî Hamadânî, 'Alâ al-Dawlah Simnânî and the famous one by Jâmî, they are considered as standing below the three above-mentioned commentaries and in many cases, such as that of Jâmî, to have been derived from them. Kâshânî and Qaysarî are in fact after Qunawî the most important propagators of the doctrines of Ibn 'Arabî in Persia, Qaysarî through his outstanding commentary which begins with an independent introduction containing a complete cycle of Sufi metaphysics, (11) and Kâshânî through his commentary as well as his **Ta'wîl al-qur'ân** and many other well known works. As for other famous commentaries of the **Fusus** such as those of Bâlî Afandî and Nâblusî as well as the many works of Sha'rânî that elucidate the teachings of Ibn 'Arabî, although known to a few, they have never enjoyed the same fame and popularity as those mentioned above.

The tradition of teaching and commenting upon the **Fusus** and other works of Ibn 'Arabî continued in Persia during the Safavid period and afterwards to the present day although its detailed history is by no means clear. There appeared masters like Mullâ Hasan Lunbânî, Mîr Sayyid Hasan Tâliqânî, Mullâ Muḥammad Ja'far Abadihî, Sayyid Raḍî Mâzandarânî, Mîrza Muḥammad Ridâ Qumshih'î and Mîrzâ Hâshim Rashtî, some of whose disciples are still alive, who span the period from the 11th and 12th centuries (A.H.) to the present day. (12) Most of these masters have taught the **Fusus** in circles in the **madrash** or at private gatherings at home and have written commentaries upon the works of Muḥyî al-Dîn and Ṣadr al-Dîn al-Qunawî. But more than that they have transmitted an oral metaphysical tradition, rejuvenated each generation by these masters through their fresh vision of spiritual realities made possible by the practice of spiritual methods belonging to the esotericism of Islam.

All these groups, briefly mentioned here, represent different aspects of the extensions of the teachings of Ibn 'Arabî in the Persian speaking world and especially in Persia itself. In the same way that

the doctrines of Shaikh al-Akbar spread over other lands of Islam and bore spiritual fruits of different taste and perfume so did this enormous corpus of Sufi metaphysics and gnosis cast its light in numerous shades and colors upon the Persian speaking world. It became a permanent element in the intellectual life of this world and a strand which can be found in the very texture of its intellectual and spiritual life.

Notes

(1) It is unfortunate that as yet there is no completely satisfactory translation of this work in English although there is an excellent translation with illuminating notes in French by T. Burckhardt under the title **La sagesse des prophètes**, Paris, 1955.

(2) See S.H. Nasr, **Three Muslim Sages**, Cambridge (U.S.A.), 1964, pp. 118 ff. Also H. Corbin, **L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi**, Paris, 1958, Chapter 1.

(3) This distinction needs to be made because a great deal of Sufi writings in India is also in the Persian language, especially what concerns the debates of this period about Ibn 'Arabi's **wahdat al-wujûd** and Simnâni's **wahdat al-shuhûd** that became later the point of controversy in the writings of Shaikh Ahmed Sirhindi and others.

(4) On these important figures of Sufism see the many studies of H. Corbin especially those that have appeared in the **Erano-Jahrbuch**; also M.M. Molé's introduction and notes to Nasafi's **Le Livre de l'homme parfait**, Tehran-Paris, 1962, and his «Les Kubrawiya entre sunnisme et chiisme aux VIII^e et IX^e siècles de l'hégire», **Revue des Etudes Islamiques**, vol. 29., 1961, pp. 61-142. A brief account of the influence of Ibn 'Arabi in the East is given by M. Molé in his **Les mystiques musulmans**, Paris, 1965, pp. 100 ff.

کلمات فصوص در دل ما چون نکین در مقام خود نشبت (5)
 از رسول خدار سبب باو ناز از روح او بما بیونست

Risâlah-i abyât-i Fuṣūṣ al-hikam in the collection **Ridwân ma'ârif al-ilâhiyah**, Tehran, cited in Hamid Farzan, «Relation de Hafiz et Chah Vali,» (in Persian) **Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan**, 1345. (1966), no. 2-3, p. 2.

(6) See Muḥammad Ismâ'îl Muballigh, **Jâmi va Ibn 'Arabi** Kabul, 1343 (1964).

(7) Some attention has been paid to this question by Corbin from a particular point of view. A more general investigation, taking into account the fact that Ibn 'Arabî was definitely confessionally a Sunii yet so dear to the heart of Shi'ite gnostics, must be made to clarify the position of Ibn 'Arabî's doctrines *vis à vis* the whole structure of Sh'ism and of Islam in general.

(8) The works of Sayyid Ḥaidar Amulî are being currently studied and investigated by H. Corbin and O. Yahya. See Corbin, «Sayyed Ḥaydar Amulî, théologien shi'ite du soufisme. **Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé**, Tehran, 1963, pp. 72-101.

(9) Concerning Mullâ Ṣadrâ see H. Corbin, (ed) **Le Livre des pénétrations métaphysiques** of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî, Tehran-Paris, 1964, introduction. Also S.H. Nasr, **Islamic Studies**, Beirut, 1966, part III.

(10) It is indeed curious that very few studies have been made of this outstanding master of Sufism whose influence has been so enormous.

(11) See Sayyid Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, **Sharḥ-i muqaddimah-i Qaysari bar Fuṣūṣ al-hikam** preface by H. Corbin and S.H. Nasr, Meshed, 1966, which contains an elaborate Persian commentary upon the introduction of Qaysarî. The introduction of S.J. Ashtiyânî also includes a learned discussion of the commentary of Qaysarî itself as well as other commentaries. S.J. Ashtiyânî is preparing a large two volume commentary upon the **Fuṣūṣ** itself in whose introduction he has made a careful study of all the important commentaries and the particular characteristics of each.

الفصل الرابع عشر

وَحَدَّةُ الْوُجُودِ
بَيْنَ ابْنِ عَكْرَبِيٍّ وَاسْتَبْلِينُوزَا
لِلدُّكُودِ اِبْرَاهِيمَ بَيْتُومِي مَدَكُودِ

يلتقى ابن عربي (١٢٤٠) ، واسبينوزا (١٦٧٧) في أكثر من جانب ،
فهما فيلسوفان إلهيان ، شغلا بمشكلة الألوهية ، وعُنيا بها عناية كبرى :
وقفا عليها معظم جهودهما ، وأخرجتا فيها أعمق ما كتبوا وأجودّه :
ولقيا من جراء آرائهما الدينية ما لقيا من عنت واضطهاد ، فاتهما بالإلحاد
والزندقة ، وهُددتا بالقتل ، ولم يسلمتا من العدوان .

وهما أيضا صُوفيتان يركنان إلى الخلوة والوحدة ، ويعتدان بحياة
الروح ، ويدعوان إلى تطهير النفس ، ويريان في الحب الإلهي السعادة الكبرى
والنعيم الأبدي ، ذلك لأن « الحب المتعلق بشيء أزلّي يغدق على النفس
صفاء لا كدر فيه » .

وفي لغتهما وأسلوبهما تشابه وتقارب ، فهما يؤثران العمق والدقة ،
ويحرصان على استعمال بعض المصطلحات لأداء معانٍ خاصة . وقد يدل
اللفظ عندهما على أكثر من معنى ، وكأنا أريد به أن يكون صالحاً لمخاطبة
أهل الباطن صلاحيته لمخاطبة أهل الظاهر ، أو بعبارة أخرى ملائماً للخاصة
ملاءمته للعامة . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «فصوص الحكمة»
لابن عربي ، وكتاب «الأخلاق» لاسبينوزا ، وليس غموض أولهما في
العربية بأقل من غموض الثاني في اللاتينية ، وكثيراً ما تباين الشراح في فهمهما
واستخلاص المراد منهما .

وقد استلقت هذا التلاقى بعض الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق « أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكرنا بأسبينوزا »^(١) ، وأشار ريفو إلى أن لدى أسبينوزا تيارين ، تأثر في أحدهما بالفكر اليهودى الوسيط ، وبالفكر الإسلامى من خلاله^(٢) . غير أن واحداً منهما لم يقف عند هذا ، ولم يتعمق البحث فيه . والواقع أن صلة أسبينوزا بفنسفة القرون الوسطى قوية وواضحة ، وسبق لنا أن عرضنا لنظرية فلسفية إسلامية قال بها الفارابى (٣٣٩ هـ) ، وبيننا وجه الشبه بينها وبين ما ورد على لسان أسبينوزا « فى الرسالة الإلهية السياسية » ، ونعنى بها نظرية النبوة^(٣) .

ونريد اليوم أن نعرض لمذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى التى عرفت فى الإسلام ، ونبين موقف ابن عربي وأسبينوزا منه ، وهو مذهب وحدة الوجود . وإذا كان ابن عربي يعد شيخه فى العربية ، فإن أسبينوزا يعتبر حامل لوائه فى اللاتينية ، ولشد ما يلتقيان فى هذا ويقتربان . ولا نظن أحداً صاغ هذا المذهب مثلما صاغه ، واستوفى القول فيه مثلما استوفياه . فصل الزمن بينهما بما يزيد على أربعة قرون ، ومع هذا لا يكاد يحس قارئ وحدة الوجود عندهما بفروق زمنية . وإذا عز علينا أحياناً إثبات التسلسل التاريخى لبعض الآراء والمذاهب ، فلا أقل من أن نكشف عما بينهما من توافق أو تباين .

ليست فكرة وحدة الوجود وليدة التاريخ المتوسط أو الحديث ، وإنما تصعد إلى الفكر القديم شرقاً كان أو غرباً . فعرفت لها صور فى البراهمية والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى الفلسفة الأيونية . وأوضح ما تكون لدى الرواقين والأفلوطينيين ، الذين شاءوا أن يردوا الكون إلى أصل إلهى .

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1947, p. 226.

(٢) A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1950, T. III, p. 312.

(٣) إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ١٢٧ -

وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية ، لا تسلّم إلا بما هو إلهي وروحي . ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد ، وأن تربط اللانهائي بالنهائي ، والمطلق بالنسي . فأضحّت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية ، وسيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقائياً لا يسلم إلا بموجودٍ واحد .

وقد سرت هذه الفكرة إلى العالم الإسلامي تحت ثوب الغنوصية والأفلوطينية ، وفي ثنايا بعض التعاليم المسيحية . ومنذ عهد مبكر قال الشيعة بالنور الحملي الصادر عن الله رأساً ، والذي استمدت منه الموجودات كلها . ورأى فلاسفة الإسلام ، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا (٤٢٨ هـ) ، أن الواحد هو الواجب الوجود بذاته ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه . وأخذ الرازي الطبيب (٣٢٠ هـ) والإسماعيلية من بعده بنظرية شبيهة بالنظرية الفلسفية ، وإن اختلفت في بعض الوسائط والحقائق . وذهب المتصوفة منذ القرن الثالث للهجرة إلى القول بالاتحاد أو حلول اللاهوت في الناسوت ، والاتحاد يقود حتماً إلى وحدة الوجود ، وهما معاً متلازمان عند البراهمة والبوذيين .

١ — وحدة الوجود عند ابن عربي

ولكن مذهب وحدة الوجود لم يستكمل صياغته في الإسلام ، ولم يعرض العرض الكامل إلا في القرن السابع للهجرة ، وعلى أيدي ابن عربي الفيلسوف المتصوف . اتخذ أساساً لدرسه وبجته ، وبني عليه آراءه كلها . فصل القول فيه ، بحيث أضحى مذهباً مكتمل المراحل متأسك الأجزاء . عرض له في كثير من كتبه ، وبخاصة في كتابيه الكبيرين : « الفتوحات المكية » ، و« فصوص الحكم » . وعرف باسمه فلا تذكر « وحدة الوجود » إلا ويذكر معها ، وإن كان التعبير لم يجر على قلمه . وربما كان ابن تيمية (٧٢٨ هـ)

من أول من استعمله (١) : وإن عارض المتصوفة في الجملة . ويستعمل ابن خلدون (٨٠٧ هـ) تعبيراً آخر لأداء المعنى نفسه ، وهو الوحدة المطلقة (٢) . وابن عربي زعيم مدرسة ، تأثر به مَنْ جاءوا بعده ممن قالوا بوحدة الوجود ، أمثال جلال الدين الرومي (٦٧١ هـ) ، وحافظ (٧٩٠ هـ) ، وعبد الكريم الجيلي (٨١١ هـ) الذي استطاع أن يزيد المذهب وضوحاً ، ويصوغه صياغة أيسر .

ويرى ابن عربي ألاّ موجود إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود المطلق ، وجوده أزلي وأبدي ، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه : « وقد ثبت عند المحققين أنه لا في الوجود إلا الله ، ونحن إن كُنّا موجودين فإنما كان وجودنا به (٣) » . ووجوده في غنى عن الدليل ، وكيف يصح التدليل على مَنْ هو عين الدليل ؟ . فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التي تشهد بها الحواس ، إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية ، أو أوهام يخترعها العقل . وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ، ولا بين الخالق والمخلوق ، أللهم إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حق في ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، « سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها » .

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر (٤)

وبذا يجتمع الواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والباطن والظاهر .
والواقع أن ليس ثمة خلق ، ولا وجود من عدم ، على نحو ما يذهب

(١) ابن تيمية ، رسائل ، طبع المنار ، ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) ابن خلدون ، مقدمة ، بيروت ١٨٧٩ م ، ص ٤١٠ - ٤١١ .

(٣) ابن عربي ، فتوحات مكية ، ج ١ ، ص ٣٦٣ .

(٤) ابن عربي ، فصوص الحكم ، القاهرة ١٩٤٦ م ، فص لإدريسى .

المتكلمون بل مجرد فيض وتجلى^١ . والتجلى الالهى أزل أبدي ، ومن أهم آثاره معرفة الحق بظهور صفاته وأسمائه فى عالم الوجود ، « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبى عرفونى » . فالموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية فما وصفناه بوصف إلا كننا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى (١) . ومن أهم مظاهر هذا التجلى الإنسان ، خليفة الله فى أرضه ، هو العالم الأصغر الذى ينعكس فيه العالم الأكبر (٢) .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ — على نحو ما صنع الإسكندرليون إلى ضرب من المجاز والتشبيه ، فيقول إن الذات الإلهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو إنها الواحد والكثرة هى الأعداد المتفرعة منه ، أو إنها المرأة التى تعكس صوراً متعددة ، أو إنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه .

وما دام الأمر تجلياً أزلياً ، فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعل أو غاية ، ولا لانفاق أو مصادقة . وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، وينخفض لجمعية لا تخلف فيها . وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر ، ولا عن قضاء وقدر ، ولا عن حرية أو إرادة ، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام (٣) . وإذن لا حسب ولا مسئولية ، ولا مدلول لطاعة أو معصية ، ولا ثواب ولا عقاب ، بل الجميع فى نعيم مقيم . والفرق بين الجنة والنار فى المرتبة لا فى النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شيء .

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مبين^٢
هذه وحدة الوجود على نحو ما صورها ابن عربى ، ويبدو من هذا

(١) ابن عربى ، فتوحات مكية ، ج ٤ ، ص ٢٥١ .

(٢) ابن عربى ، قصص الحكم ، فص محملى .

(٣) المصادر السابق ، فص عزيزى .

التصوير أن الألوهية معنى مجرد وغير شخصي ، لا يكاد يوصف أو يعرف ، وصفة الإله الوحيدة هي الوجود ، وقد تضاف إليها صفة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الإسلامية ، التي تقوم على التوحيد ، وإثبات عدة صفات لله ، كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . حقا إن مذهب وحدة الوجود يصون فكرة وحدانية ، بل يغلو فيها بحيث يستوعب الواحد كل شيء . ولكنها وحدانية إن لاعمت الخاصة ، فإنها لا تلائم العامة ، ولا تخلو من شائبة التعدد . وفوق هذا تحول وحدة الوجود عند ابن عربي الخلق إلى ضرب من التجلي الذي لا يؤذن بقدرة ولا إرادة ولا حياة .

ويظهر أن الصوفي الفيلسوف كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللانهائي المطلق ، وفكرة إله الكتاب والسنة الذي عنى الأشاعرة بتحديد صفاته وشرحها . فينحو تارة منحى التجريد والتجريد ، ويجعل الألوهية معنى بسيطاً بعيداً عن النسب والإضافات ، فلا يوصف ولا يعبر عنه . ويؤول كل ما يعزوه الأثر إلى الله من صفات ، فمثلاً الله جبار بمعنى أنه يعمل وفق الضرورة ، وحفيظ بمعنى أنه يصون الأشياء . وينحو تارة أخرى منحى الوصف ، وقد يبالغ في التشبيه إلى حد يؤذن بالمادية ، فالخلق جوهر ، وتجلياته في مظاهر الوجود أعراض له ، وهو مسمى بأسماء جميع المحدثات (١) . وكأنما أخذ بفكرة الجوهر التي ردها الأشاعرة ، وإن أنكر نظريتهم في الجواهر الفردة ، ولم يسلم إلا بجوهر واحد . وأغلب الظن أن جوهره عقلي لا حسي ، وروحي لا مادي .

ويقول أيضاً بالحب الإلهي ، وهو يستلزم طرفين : محباً ومحبوباً ، ويحاول أن يشرح ذلك على نحو يتلاءم مع نظرية وحدة الوجود ، وإن اختلف شرحه ببعض المظاهر الحسية فالحب عنده أساس العبادة ، ولولاه ما عبد

(١) المصدر السابق ، فص نعماني .

شيء ، لأن العبودية تقديس ، والتقديس سبيله الحب (١) . والمحجوب الحق هو الذات الإلهية ، التي تتجلى فيها معاني الجمال ، والمحجوب واحد مهما تعددت مجاليه ، والجميل واحد مهما تعددت صورته وبالحب الإلهي يتأخى الناس ، ويلتقون عند عبادة واحدة ، وإن فرقت بينهم والأديان . فالحب الإلهي سبيل إلى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل . ويجاوز ابن عربي هذا إلى الحديث عن مشاهدات ومكاشفات تطيب للصوفية ، وإن أذنت بشيء من الحسية والمكانية ، فيقول « ماشاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه (٢) » .

وليس الحب بمقصود على الخلق ، فالله يبادل عباده حباً بحب ، وهذه ثغرة أخرى في مذهب وحدة الوجود . ويحاول ابن عربي أن يسدها ، ملاحظاً أن الله يحب خلقه لأنهم صورته ومجاليه ، فحبه ذاتي ينعكس منه وإليه . والحب الإلهي سبب ظهور الحق في أعين الموجودات ، فحبه مصلر ظهوره في مخلوقاته ، ومخلوقاته دائمة الفناء فيه حباً له . وهذه هي دائرة الوجود ، أولها حب وافتراق ، وآخرها حب وتلاق ، محورها الحق ، ومحيطها ما يحصى من مجالي الوجود ، الكل يخرج من المركز ، والكل يعود إليه (٣) .

فالعلم الخارجي ، أو الطبيعة المطبوعة كما يسميها اسبينوزا ، ليس إلا جملة المحالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الإلهية . فهو عالم روحى ليس فيه من المادية شيء ، ويخطئ كل الخطأ من يزعم أن مذهب ابن عربي مادي ، فهو بعيد عن ذلك كل البعد . ولكنه يصور العالم تصويراً يكاد يكون

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٤ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣م ،

ص ٢٣٩ .

(٣) ابن عربي ، فتوحات مكية ، ج ١ ، ص ٣٣٢ ؛ الدكتور أبو العلا عفيفي ، تعليقات

على فصوص الحكم ، ص ٣٢٧ .

وهمياً ، وهكذا تنتهى كل المذاهب التى تقف عند الروحية وحدها ، فتترك عالم الحس والظواهر الخارجية . ومهما يكن من شئ ، فوحدة الوجود عند ابن عربى عقيدة الخواص وخلاصة الخلاصة ، هى العلم الحق ، والقول الصادق . وكأنه يسلم إلى جانبها بعقيدة أخرى ، هى عقيدة العوام ، أو «توحيد العام» ، كما سماه متصوف كبير سابق ، وهو الجنيد (٢٩٨ هـ) ، الذى عنى بالمشاكل الكلامية عناية خاصة ، بين متصوفى القرن الثالث الهجرى .

(ب) وحدة الوجود عند اسبينوزا

أشرنا من قبل إلى نزعة اسبينوزا الصوفية ، وقد ضم إليها اتجاها عقليا واضحا ، فكان يؤمن بالعقل الإيمان كله ، ويريد أن يخضع الأمور لسلطانها ، وليس من السير الملائمة بين هذين الطرفين ، وقل من وفق فى ذلك مثلما فعل . نشئ تنشئة دينية ، وأثيرت لعهد عدة مشاكل حول الإيمان والعقيدة ، كالصلة بين الله والعالم ، والتوفيق بين العقل والنقل ، والوحى والنبوة . وشاء أن يحلها حلا عقليا ، ثم لم يلبث أن توجهها بتاج صوفى .

ويمكن أن تلخص فلسفته فى كلمتين : « محبة الله » ، والحديث عن الحب يقود إلى التصوف والروحية ، أما الكلام عن الله فأبى إلا أن يصوغه صياغة رياضية ، وينهج به منهجا هندسيا . ويكاد البحث فى الله يستغرق فلسفته كلها ، ولم يتوسع فى موضوع توسعه فيه . عرض له فى كثير من كتبه ورسائله ، وأقام عليه عملتها ، وهو كتاب « الأخلاق » ، وحرص فيه على أن يبدأ بفكرة الألوهية ، لأنها أبسط الأفكار ، والبساطة عنده أمانة الصدق واليقين . ولم تعرض فلسفة إلهية فى إحكام ودقة ، مثلما عرضت فى هذا الكتاب . وقوانينها أخذ بمذهب وحدة الوجود فى أبعد حدوده وأبلغ صوره فقال اسبينوزا أيضا بالمذهب ، دون أن يستعمل اللفظ الدال عليه : **Pantheism** وهذا اللفظ متأخر عنه بنحو أربعين عاماً . وإذا كان المذهب الاسبينوزى قد أغفل فى القرن الثامن عشر ، واستنكرته رسمياً الكنيسة الرومانية ، فإنه

قدر له نجاح ملحوظ في القرن التاسع عشر على أيدي أمثال شلير نجر وهيغل .
وامتد أثره إلى الأدب ، وبخاصة على أيدي جوته الذي أعجبه باسبينوزا
إعجاباً وصل إلى حد التقديس .

ويرى صاحب كتاب « الأخلاق » أن الله جوهر أزلي لا نهائي ،
« والجوهر ما قام بنفسه ، وكان متصوراً لذاته » . فهو علة ذاته ، لا يتوقف
وجوده على غيره ، ولا يفتقر معناه إلى شيء آخر يستمد منه (١) . وهو
لامتناهٍ ، لأنه إن تنهى توقف على شيء آخر يحده ويدرك بوساطته .
وهو أيضاً واحداً لا ثانياً له ، لأن التعدد يؤدي إلى التناهي وتوقف الجواهر
بعضها على بعض (٢) . فالله هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بذاته ،
الأزلي السرمدي . وليس ثمة موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا
صفات وأحوال له . فهو « الطبيعة الطابعة » من حيث هو مصدر الصفات
والأحوال ، وهو « الطبيعة المطبوعة » من حيث هو هذه الصفات والأحوال
أنفسها . ومادام علة ذاته ، فليس في حاجة إلى شيء آخر لإثبات وجوده .

والصفة ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لذاته (٣) ، ولا نعلم
من صفات الجوهر إلا اثنتين ، هما الفكر والامتداد . ولكل صفة أحوال ،
« والحال يقوم بغيره » ، ويتصور بشيء غير ذاته (٤) ، فهو ما يطرأ على
الجوهر من ظواهر . والأفكار والمعاني أحوال لصفة الفكر . والأجسام
أحوال لصفة الامتداد ، ووصف الله بالامتداد يثير ما يثير من اعتراض ،
وإن أراد به اسبينوزا امتداداً فكرياً لامتناهياً ، وهكذا تسمى إليه بعض
المصطلحات الديكارتية ، وإن اتخذها مدلولاً جديداً .

فالألوهية عنده معنى مجرد وغير شخصي ، لأن التشخيص يقتضي

Spin ozia, Ethique, Paris, 1954, I, I, II. (١)

Ibid., I, 6. (٢)

Ibid., I, 4. (٣)

Ibid., I, 5. (٤)

التعيين ، والتعيين في رأيه سكتب . فليس لإلهه قدرة ولا إرادة ، ولا يفعل ما يفعل لعلّة أو غاية ، وإنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة أزلية وحتمية ثابتة . «لا شيء في الكون عرضي ، بل كل شيء يتحدد وجوده على نحو معين وفقاً لضرورة الطبيعة الإلهية» (١) . ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، أو أن يفعل خيراً مما فعل . «ومن الواجب رفض حرية المشيئة الإلهية ، لا لأنها عقيمة ، بل لأنها أيضاً عقبة كأداء في طريق المعرفة» (٢) . فالقول بالضرورة عنده ألتى بالكمال الإلهي من الحرية المطلقة ، وإن كان لا يرضى رجال الدين ، وفيه ما يذكرنا بفكرة الصلاح والأصلح التي قال بها المعتزلة . وما دام الكل يخضع لضرورة صارمة ، فلا محل لنواب أو عقاب ولا لحساب أو مسئولية . وكم عاب اسبينوزا على اللاهوتيين طريقتهم التقليدية التي تصور الإله على غرار الإنسان ، فهو يرفض رفضاً باتاً التشبيه والتجسيم ، ويقول بإله مطلق لا نهائي .

ولكنه من ناحية أخرى يتحدث عن الحب الإلهي الذي يعده ملاذ الإنسان ، وصخرة النجاة ، وسبيل الخلاص والسعادة . وطريقه الإدراك والمعرفة ، فنحن ندرك ذاتنا ، وندرك النظام الكلي ، وما إدراكنا إلا جزء من العلم الإلهي ، وفيه سرور يملأ النفس بهجة لا حد لها ، وتلك هي محبة الله ، بل هي الخلود الأبدي ، وكلما ازدادت معرفتنا للنظام الكلي ازداد حظنا من الخلود . «إن كل سعادتنا تنحصر في حب الله ، وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله ، وهي أنفس ما لدى البشر» (٣) . وليس بواضح ما إذا كان الحب من جانب واحد ، أم هو متبادل ، فيقصره اسبينوزا على الإنسان ، ثم يعود فيقرر «أن حب الإنسان لله عقلياً هو نفسه ذلك الحب الذي يجب به الله ذاته ... وبعبارة أخرى هو جزء من الحب

Ibid., I, 28. (١)

Ibid., I, 33. (٢)

Spinoza, Epistolae, 21. (٣)

اللامتناهى الذى يجب الله به ذاته (١) . وهذا هو ما يطلق عليه فى الكتب المقدسة اسم المجد، وكيفما كان الشأن ، ليس من اليسير أن نوفق بين هذا الحب ، وبين فكرة إله مطلق لا نهائى لا يريد ولا يفعل .

وفوق هذا لاسبينوزا تلك « الرسالة الإلهية السياسية » التى نشرت فى حياته واحتاط ما وسعه فى نشرها ، خشية أن تجرّ عليه سخطاً أو نقمة ، ولم يسلم من ذلك . ويذهب فيها إلى أن الدين ضرورة من ضرورات المجتمع ، ذلك لأن عامة الناس تعجز عن الكشف عن أوامر الله بأنفسهم . وفى الكتب المقدسة وحى وهداية ، ومهمة النبي تعليم الفضيلة الحقة . وجوهر الشريعة الإلهية معرفة الله ومحبه ، ومن الناس من يدرك ذلك بنفسه ويصل إليه بعقله ، ومنهم من لا يقوى عليه . فتحن فى حاجة إلى الدين حاجتنا إلى الفلسفة ، ولكل أهله ورجاله ، ومن الحكمة ألا نخلط بينهما . وهذا ضرب من التوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، وما أشبهه بذلك الذى ذهب إليه ابن رشد (٥٩٣ هـ) بين مفكرى الإسلام . ولا شك فى أن فكرة الألوهية الدينية تختلف عن تلك الفكرة التى انتهت إليها مذهب وحدة الوجود، فهل الأمر هنا أيضاً — كما ذهب ابن عربى من قبل — أمر عقيدة العوام وعقيدة الخواص ؟ إن صح ذلك فليس ثمة تعارض — كما ظن — بين كتاب « الأخلاق » و« الرسالة الإلهية السياسية » ، بل هما متكاملان يتمم أحدهما الآخر .

أما الطبيعة المطبوعة ، أو عالم الظواهر ، فلم تستوقف اسبينوزا طويلاً ، ونظرة إلى كتاب « الأخلاق » كافية فى إثبات ذلك ، فأجزأه الخمسة موقوفة كلها على الله والإنسان ، ولا ذكر لعالم الظواهر فيها إلا عرضاً وفى إشارات قصيرة ، إن استثنينا الكلام عن الإنسان . ولم تشغل اسبينوزا مطلقاً مشكلة وجود العالم ، وهو لا وجود له فى رأيه ، وإنما هو مجرد أحوال للصفات الإلهية . وإذن لا محل لوجود أو عدم ، ولا لخلق أو إبداع . ولم يقف عند

Spinoza, Ethique, V. 38. (١)

Spinoza, Ibid. (٢)

الأحداث والظواهر ، وهى جزئيات تفسرها جزئيات أخرى ، وهدفه الأسمى ، كما لاحظ هيجل بحق —إنما هو الكلى ، أو الكل فى جلاله وجماله (١) وكل ما حرص عليه هو أن ينفى الشر عن الكون ، لأن وجود الشر فيه يتنافى مع الكمال الإلهى . وحرص أيضا على أن يقرر أنه خاضع للضرورة ، خضوع الأوامر الإلهية نفسها .

ومن الغريب أن يقال مع هذا إنه من أنصار المذهب المادى أو الطبيعى . حقا أنه عد الامتداد إحدى صفتى الجوهر الأوحد ، ولكنه كما قدمنا امتداد فكري لانهائى . فهو بهذا يرفض المادة والصورة اللتين قال بهما أرسطو ، ولا يقبل الجسم والامتداد على نحو ماصورهما ديكارت . أما الطبيعة فقد ردها إلى الله ، ولانسى أنه أخذ عليه أثناء حياته أنه يخلط بين الله والطبيعة ، والحق أن ليس ثمة طبيعة يسلم بها إلا الطبيعة الإلهية . فهو من أولئك المؤلهين الذين أشاعوا الروح الإلهية فى الوجود كله ، فلا يرون إلا ما هو إلهى وعلوى .

(ج) خاتمة

لأنظنتا فى حاجة ، بعد ما تقدم ، أن نشير إلى أنه قل أن نجد توافقا فى رأى إلى هذا الحد ، حتى بين الأستاذ وتلميذه . فأبن عربى واسبينوزا يعتنقان مذهب وحدة الوجود ، ويصورانه تصويرا يكاد يتفق فى التفاصيل والجزئيات ، فضلا عن الأصول والمبادئ . فهما يقران أن العالم شىء واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، ولا خلق ولا صدور ، ويقولان فى الوقت نفسه بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء فى العالم واحد ، والله هو الكل فى الكل . وهذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربى ، أو « لضرورة الطبيعة الإلهية » كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا

Hegel, Lectures in the History of Philosophy, (Englil trans.), (١)
New York, 1954, vol. III, pp. 257-258.

استثناء . وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله وكال كله .
ومن أمتع صور هذا التلاق ففكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة
الطابعة والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربي يساوى
تماماً الطبيعة الطابعة التى قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضاً الطبيعة
المطبوعة . ولعل الصوفى العربى كان أكثر توفيقاً فى تعبيره من الفيلسوف
الهولندى ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين .

فهل الأمر إذن مجرد توافق خواطر ؟ أم هناك سبيل لتأثير وتأثر ؟
يستبعد نيكلسون أن يكون بعض اليهود الأسبان قد نقل آراء ابن عربي إلى
العالم الغربى (١) فى الوقت الذى يربطه « أسين بلاثيوس » به ، ويعقد صلة
بينه وبين دانتي (٢) . ونود أن نلاحظ أن ابن عربي أسباني النشأة ، فهو
مواطن ومعاصر لابن ميمون (٥٨٢ هـ) ، وإن توفى هذا قبله بنحو ٣٥ سنة .
وقد عاصر أيضاً يهوداً أسبانيين آخرين فى عصر نشطت فيه حركة الترجمة
من العربية إلى العبرية أو القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية . وليس بعيد
أن يكون قد نقل - فيما نقل - شئ عن مذهب وحدة الوجود على نحو
ما صوره صوفى وفيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربى وبصره فى
القرن الثالث عشر الميلادى . ومما يؤسف له أن حركة الترجمة هذه لم تدرس
بعد الدرس الكافى ، وإن كان الأستاذ جلوسن قد وجه النظر إليها فى قوة
منذ أربعين سنة .

ونستطيع أن نؤكد أن اسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفى اليهودى
المتوسط ، نشأ فى بيئة ثقافية ودينية متخصصة ، وأفاد منها ما أفاد . فأبوه
رئيس الطائفة اليهودية فى أمستردام ، تلك الطائفة التى كانت تعيش فى
أسبانيا ، ثم رحلت عنها إلى هولنده . وأريد به أن يصبح حاخاماً ، وأعد
لذلك إعداداً خاصاً ، فتعلم العبرية ، ودرس التوراة والتلمود ، وتتبع آثار

(١) Nicholson, Legacy, p. 226.

(٢) Asin Palacios, Actes du XVIe congrès intern. des Oeient., Al-ger, 1905, III, pp. 79-150.

مفكرى اليهود فى القرون الوسطى . ولكنه لم يقنع بهذا ، وضم إليه ثمار الفكر الحديث فلسفياً كان أو علمياً . وأخذ يبحث ويفلسف حراً طليقاً ولكن فى دائرة الألوهية . فهو مؤمن إيماناً عميقاً ، وإن اتهم بالإلحاد ، ولم يفتنه أن يبرأ من هذه التهمة . مؤمن على طريقته هو ، لا على طريقة رجال الدين ، مؤمن يعتقد بأخوة الحب والإيمان ، فلا يفرق بين موسى ومسيحى . مؤمن مكلأ الإيمان قلبه ، فكان يرى الله فى كل شىء ، ولا يكاد يرى شيئاً سواه . وما أشبهه فى كل ذلك بابن عربى ، وكثيراً ما أدت الظروف المتشابهة إلى نتائج متعددة أو متقاربة .

ولا نزاع فى أن فكرة وحدة الوجود فى أساسها وليدة فرط إيمان ، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور قياض ، وهى لهذا تلائم تمام الملاءمة الصوفية والروحانيين — أما إذا سلك بها مسك "عقلى برهاني" — على نحو ما صنع اسبينوزا — فإنها تصطدم بعدة صعاب فلسفية — ذلك لأنها لا تفسر التغير ، ولا تسلم بفكرة الزمن ، وتنتهى إلى إنكار الكون ، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد . على أنها ، وهى ضرب من الواحدية ، لا تخلو من شائبة التعدد . وليست صعابها الدينية بأقل من صعابها الفلسفية ، فإنها تقول بإله مطلق مجرد لا نهائى يعز على عامة المؤمنين إدراكه والتضرع إليه والخشوع أمامه . وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف ، والجزاء والمسئولية ، برغم أنها تعد صورة من صور التأليه الغالية .

ومع هنا غدت عواطف متأججة ، وفتحت مجالاً أمام الشعراء والأدباء . وإذا كان قد تغنى بها شعراء ألمان وإنجليز فى القرن التاسع عشر ، فإنه سبقهم إلى ذلك شعراء مسلمون عرب وفرس فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وخلفوا من غنائهم صفحات فيها بهجة وجمال ومتعة . وهل هناك عاطفة أسمى من عاطفة الحب ؟ لقد كانت غاية الشوط ونهاية النهاية عند ابن عربى واسبينوزا .

duite, telles que la faim (jû') et la veille (sahar), la solitude ('ozla) et la retraite (khalwa), l'incantation (dhikr) et le silence (samt), l'initiation (sulûk) et le voyage (safar), l'imitation du maître (mutâba'at ach-Cheikh) et la formation reçue de lui (al-Akhdh'anhu) ; car il y a entre le maître et l'aspirant des conditions et des limites auxquelles on doit tenir et qu'il faut respecter scrupuleusement. On a présenté certains maîtres de cet Ordre, tels Sadr al-Dîn Qonâwi, 'Aff al-Din al Tlimsâni, Ismâ'il ibn Sawdakîn. Cet Ordre n'est que l'une des formes du soufisme pratique qui a dominé le monde musulman durant les six derniers siècles ; il est moins répandu que d'autres Ordres, comme la Qadiriya, la Rifâ'iya, la Châdhiliya et l'Ahmadiya (1).

Voilà quelques exemples des recherches et des études que ce Mémorial a suscitées. Nous savons que le public cultivé les attend impatiemment et appréciera avec nous l'effort et le temps dépensés pour elles. Nous tenons à exprimer ici notre sincère gratitude à tous ceux qui ont contribué à célébrer le huitième centenaire d'Ibn 'Arabi, et nous comptons toujours sur leur concours fidèle et leur désir indéfectible de servir la science et la vérité.

(1) pp. 302-362.

valeur. Aujourd'hui que tous ces éléments sont rassemblés, il est clair qu'il s'agit d'une des formes les plus manifestes de ce que l'on appelle « Wahdat al wujud » (panthéisme). Nous avons démontré nettement les ressemblances entre le panthéisme d'Ibn 'Arabi et celui de Spinoza, dans l'histoire moderne. Il est difficile d'affirmer catégoriquement qu'il n'y a chez Ibn 'Arabi ni « wahda » ni « hulûl » (ni panthéisme ni incarnation) (1). D'ailleurs l'idée de « Wahdat al-wujud », dans son fondement, est née d'une foi débordante, même si certains de ses partisans ont été rejetés comme athées et hérétiques.

Et si ce grand soufi a exercé une grande influence sur ses successeurs, elle est due tout particulièrement à ses spéculations autour de la théorie du panthéisme. Cette théorie fut l'objet de controverses indéfinies, marquant la mystique islamique d'une empreinte perceptible jusqu'à nos jours (2). Ibn 'Arabi a eu des partisans aussi bien parmi les Chiïtes que parmi les Sunnites, soit par contact direct avec lui, soit indirectement par ses écrits. Cette influence est manifeste chez les poètes persans et turcs, tels Jalâl al-Din al-Rûmi et Hâfez. Il y a toujours en Perse une Ecole d'Ibn 'Arabi, qui a essaimé aussi en Inde et en Indonésie (3). Il est certain que Jîlî, dans son livre « L'Homme Parfait », a clarifié la doctrine du panthéisme, il lui a donné une forme plus accessible (4).

La recherche sur la filière des influences d'Ibn 'Arabi ne s'est pas bornée aux penseurs orientaux, mais s'est étendue pareillement à montrer les similitudes et les équivalences en Occident, notamment chez Spinoza, qui a, avec Ibn 'Arabi une parenté sans exemple chez d'autres penseurs. Il ne s'agit pas, semble-t-il bien, de simples coïncidences, mais de dépendances et d'emprunts directs (5).

On a consacré un long chapitre à l'ordre de l'« Akbarîya », en expliquant les principes généraux et les règles de con-

(1) pp. 207-211.

(2) p. 27.

(3) pp. 364-389.

(4) pp. 28-34.

(5) pp. 374-389.

(« L'interprète des vifs désirs »), tantôt à la lumière de ses propres idées (7), tantôt à la lumière de certaines théories psychologiques modernes (8).

Les idées d'Ibn 'Arabi ont donné lieu à des études remarquables. On en a traité les plus importantes ; on a dévoilé quelques-unes de ses subtilités, et on les a mises en relation avec les idées similaires ou voisines dans la pensée islamique ou dans l'histoire ancienne. On a tâché de résoudre les contradictions qui apparaissent en certaines d'entre elles. On a expliqué sa philosophie morale et souligné les contradictions observables entre, d'une part, l'idée du panthéisme (Wahdat al wujud) et d'autre part l'idée de la sanction et de la responsabilité morale. Il semble que Ibn 'Arabi considère que les droits et les devoirs ne concernent que la masse, tandis que les parfaits, parmi l'élite, sont déchargés des obligations, sans avoir de compte à rendre ni de sanction à subir (1). On a aussi analysé la théorie des « Essences immuables » (A'yân thâbita), qu'il a professée, et on a découvert ses rapports avec l'idée de « néants » chez les Mu'tazilites, et avec ce qui la rapproche des idées platoniciennes (2).

Il était normal que l'idée du panthéisme (Wahdat al-wujud) arrêtât la plupart des chercheurs ; car c'est là le fondement du système d'Ibn 'Arabi, sur lequel s'édifient toutes ses autres idées. Cette théorie a été exposée amplement, on a indiqué les différents courants qui ont contribué à son élaboration. On a noté sa vaste influence en Orient comme en Occident. Il est hors de doute qu'Ibn 'Arabi a une doctrine tout à fait propre, aux traits distinctifs, qu'on la considère comme une « philosophie mystique » ou comme une « mystique philosophique ». La mystique, dans ses hauteurs spéculatives, touche parfaitement à la Métaphysique (3). Notre auteur, semble-t-il, a voulu disperser les éléments de sa doctrine, afin d'en cacher la vérité totale, ou pour ne pas la livrer à ceux qui ne sont pas en mesure de la comprendre (4). Cela a abouti dans le passé à des opinions contradictoires concernant sa présentation ou sa

(7) pp. 70-106.

(8) pp. 108-113.

(1) pp. 156-184.

(2) pp. 213-225.

(3) pp. 16-19.

(4) p. 8.

On s'est longtemps attardé sur le rapport entre **Abu Madyan** et son disciple **Ibn 'Arabi**. Ce sont deux soufis Andalous, qui se sont rencontrés à Fès, y ont fait connaissance et se sont liés. Le disciple a subi la forte influence de son maître, pour qui il avait une grande estime ; peut-être est-ce de lui que **Ibn 'Arabi** a reçu les premiers germes de l'idée du panthéisme (*Wahdat al wujud*) (1).

Les ouvrages d'**Ibn 'Arabi** sont fort nombreux, **Brockelmann** en compte jusqu'à 150. Le maître lui-même en a établi un catalogue (2) ; jusqu'à présent, on n'en a publié que soixante ; la majeure partie reste à l'état de manuscrits. Les bibliothèques d'Istanbul en renferment un bon nombre. Notre **Mélange** a permis la publication de certains textes qui n'avaient pas encore vu le jour (3). Nous espérons aussi que ce **Mélange** stimulera un mouvement de restauration plus vaste et plus compréhensible encore.

Quant à la méthode (*Manhaj*) du **Sheikh**, elle est aussi complexe que sa personnalité, elle représente une grande difficulté pour l'étudier et comprendre ses idées. Elle repose en effet sur l'herméneutique et le symbolisme jusqu'à l'extrême. **Ibn 'Arabi** joue avec art sur le langage exotérique (*Al-Zahir*) et le langage ésotérique (*Al-Bâtin*), et il passe de l'un à l'autre à sa guise. Son interprétation symbolique des termes du Coran et du Hadith dépasse celle de tout autre soufi (4). Il recourt à des allusions et des symboles qui relèvent du microcosme comme du macrocosme. Le nombre, tout particulièrement, joue un rôle singulier dans son symbolisme. Ses symboles ont d'ailleurs provoqué, durant sa vie, des tempêtes de critiques et de soupçons, ce qui l'obligea à les commenter et à les expliquer lui-même. Et quelle peine ont éprouvé ses élèves et ses disciples, après lui, dans ces commentaires et explications. Nous pensons que sa méthode symbolique n'a encore jamais été traitée (5) comme il l'est ici. On explique le récit de son ascension spirituelle (*Al M'rag al Soufi*) ; on mentionne les trésors que contient son symbolisme (6) ; on analyse les symboles contenues dans son *diwâne* « *Tarjumân al Ashwâq* »

(1) pp. 118-131.

(2) p. 22.

(3) pp. 228-275.

(4) pp. 8-12.

(5) pp. 22-23.

(6) pp. 37-68.

cette édition est d'ailleurs épuisée. La Commission a fixé le plan de cette publication de longue haleine, et le Dr. 'Uthman Yahya, qui a vécu longuement en compagnie d'Ibn 'Arabi, a accepté d'en assumer la charge. L'Ecole Pratique des Hautes Etudes (5e Section, à la Sorbonne), ainsi que le C.N.R.S. de Paris, ont bien voulu apporté, de bonne grâce, leur aide à cette édition, en fournissant à M. Yahya, un ensemble de manuscrits précieux. Nous espérons vivement publier prochainement le premier volume du « Futûhât ».

On n'a pas voulu déterminer des sujets précis pour chaque participant des Mélanges, laissant à chacun la liberté de traiter ce qu'il préfère. Nous avons reçu 14 études, chacune rédigée par chacun des participants, à l'exception du regretté Abu-al-'Ila 'Afifi, qui a bien voulu nous fournir deux amples études ; sa longue fréquentation d'Ibn 'Arabi lui permettait de disposer d'une matière d'une abondance rare. Il se trouve que ces études abordent les différents aspects d'Ibn 'Arabi et en exposent les traits marquants. On peut les grouper en trois parties :

1) La vie d'Ibn 'Arabi, et les moyens d'accéder à son étude, cette partie comportant six chapitres. 2) Ses idées, en cinq chapitres. 3) Son influence, dans les trois derniers chapitres.

Nous avons voulu classer l'ouvrage de cette façon, pour aider le lecteur, et assembler les sujets voisins et similaires.

La vie d'Ibn 'Arabi ne fut pas exempte d'angoisse et de secousses, dont certains aspects restent obscurs. Les facteurs qui ont joué sur lui sont multiples ; on les groupe en deux genres principaux, l'un islamique et l'autre non-islamique. Le premier se résume dans le Coran, la Sunna, les idées des Soufis antérieurs, les théories des théologiens, particulièrement les Asharites, les opinions des Qarmates, des Ismailiens, en particulier des Ikhwan al-Safa, les doctrines de certains philosophes musulmans, nommément al-Farabi et Ibn Sina. Quant aux facteurs non-islamiques, il s'agit du néo-platonisme, des éléments stoiciens et philoniens qui s'y rapportent (1).

(1) p. 20.

LIMINAIRE PAR LE Dr. IBRAHIM MADKUR

En nous mettant en route, nous découvrons les trésors de notre passé, et nous restaurons ses vestiges, avec la conviction que le réveil intellectuel a besoin d'une nourriture continue, pour consolider sa construction, relier ses matériaux et enfin pour élever son édifice. Le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales a pris l'habitude de fêter la mémoire des grandes figures de la pensée arabe et islamique ; il a donc organisé, dans cette intention, des séminaires et il a convié à de divers congrès. Mentionnons en particulier le congrès du 9e centenaire de la naissance de l'Imam Abu Hamid al-Ghazali, qu'a tenu à Damas la Commission de la Philosophie et de la Sociologie du Conseil Supérieur en l'an 1961 ; ce fut une vaste plate-forme de recherches et d'études ininterrompues.

Cette même Commission a voulu fêter, par la suite, en 1964, le mémorial du 8e centenaire de la naissance du grand soufi Mohyiddine Ibn 'Arabi, avec l'approbation du Conseil Supérieur. On n'a cependant pas eu la possibilité de tenir ce festival au Caire, comme on le souhaitait ; on s'est contenté de publier un mélange qui contient les essais de grands spécialistes d'Ibn 'Arabi. En vue de participer à ce Mémorial, la Commission a adressé, en Mars 1965, son invitation à une quarantaine d'experts, pour moitié ressortissants de la R.A.U., et l'autre moitié du monde arabo-islamique, ou de certains pays d'Europe. Quelques-uns seulement ont répondu à cette invitation, dont huit Egyptiens et, parmi les autres, un Iranien, un Irakien, un Syrien, un Français et un Anglais.

Pour immortaliser ce souvenir, la Commission a également eu l'idée de publier, la Grande Encyclopédie d'Ibn 'Arabi et en faire une édition critique et scientifique ; il s'agit du Kitab al-Futûhat al-Makkiyya (Livre des Révélations reçues à La Mecque), qui fut publié au Caire, il y a plus d'un siècle,

Mémorial

MOHIYDDINE IBN 'ARABI
à l'occasion du huitième centenaire de sa naissance
1165—1240

INTRODUCTION

par

Dr. IBRAHIM MADKUR

**Conseil Supérieur des Arts, des Lettres
et des Sciences Sociales
Le Caire
1969**

	<i>Page</i>
Chapitre 10 : « Textes historiques concernant le monothéisme dans la pensée islamique : Dr. 'Uthmân Yahya	228
Chapitre 11 : Expérience et Gnose chez Ibn 'Arabi : Louis Gardet	277
IIIème Partie : L'influence	
Chapitre 12 : L'Ordre Akbarîya : Dr. Abul-wafâ al-Taftâzânî	302
Chapitre 13 : Ibn 'Arabi in Persian speaking world : Sayyed Hussein Nasr	364
Chapitre 14 : Le panthéisme entre Ibn 'Arabi et Spinoza : Dr. Ibrâhîm Madkûr	374

TABLE DES MATIERES

	<i>Page</i>
Liminaire: Dr. Ibrahim Madkûr	
1ère Partie : Biographie d'Ibn 'Arabi et les moyens de son étude	3
Chapitre 1er : Ibn 'Arabi dans mes études : Abul-Ilâ Afîfî	5
Chapitre 2 : Trésors dans des symboles : Dr. Mustafa Hilmi	37
Chapitre 3 : « La méthode symbolique d'Ibn 'Arabi dans son diwân Tarjumân al-Ashwâq » : Dr. Zaki Najîb Mahmûd	70
Chapitre 4 : « The Women Pilgrims », Psychological Re- flexions in Ode : Montgomery Watt	108
Chapitre 5 : « Abû Madian et Ibn 'Arabi : Dr. 'Abd al- Rahmân Badawi	116
Chapitre 6 : « Muhyiddîn Ibn 'Arabi et les mystiques extrémistes » : 'Abbâs al-'Azzawi	133
IIème Partie : Les idées	
Chapitre 7 : « La philosophie éthico-mystique d'Ibn 'Ara- bi » : Dr. Tawfiq at-Tawîl	156
Chapitre 8 : Théorie de la connaissance selon Ibn 'Ara- bi : Dr. Muhammad Ghallâb	186
Chapitre 9 : « Les essences immuables (al-A'yân ath- thâbita) dans la doctrine d'Ibn 'Arabi et les « Néants » de la doctrine mu'tazilite » : Abul-Ilâ 'Afîfî	213

الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة

المكتبة العربية

— ٩٨ —

{٦٩}	التأليف
{ ٩ }	الفلسفة

القاهرة

١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

المطبعة الثقافية

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧٠٦ / ١٦٧٠

